لعبة الأقنعة

شيخ عيسى نور الدين

ثراث واحد

لعبة الأقنعة

شيخ عيسى نور الدين

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Le jeu des masques

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

The Play of Masks

www.onetradition.org

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-69-3

9 783908 154693

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُفْتَتَحُ

لا يقتصر هذا الكتاب على موضوع واضح الحدود شأن معظم أعمالنا، ولكنه يرسم منظورًا عامًّا، وأبوابه أطروحات قصيرة مستقلة، غالبًا ما يكون الباب منها إجمالا للمذهب بكامله. وقد أضفى الباب الثالث منه عنوانه على الكتاب مما يتناسب مع جدليات تطرح المسألة الأصوليّة ذاتها من جوانب مختلفة، وقد تكررت لاهتمامنا بوضوح المعنى وكمال التعبير بقدر الإمكان.

ولا شك أن الميتافيزيقا تهدف فى المقام الأول إلى فهم الكون Universe بكليته والذى يمتد من النظام الربانى حتى عالم الحوادث الأرضيّة، وهو ما يرقى إلى التقابل بين آتما ومايا، إلا أنه يقدم مداخل إنسانيّة أبسط من الناحية العقليّة، وقد صارت أكثر ضرورة فى عالم اغتصب فيه سوء استخدام الذكاء مقام الحكمة.

وحتى لو كانت نتيجة كتاباتنا لا تعدو استعادة الصلاة التى هى بعض من الفُلْكِ المنقذ من الضلال فإننا نحتسبها عند الله سبحانه آملين قبسًا من رضاه عزَّ وجل.

مُقَوِّمَاتُ الحَالِ الإنْسَانِى

إن مقوِّمات الحال الإنسانى التى ترفعه إلى قمة المخلوقات الأرضيَّة هى الذكاء الكلى والإرادة الحرة والانفعال غير المنحاز. وعندما يبلغ الذكاء مقام الكليّة فإنه ينهل من كل ما فى عالم المبادئ وكل ما فى عالم الظواهر، وعندما تتحرر الإرادة فسوف تستطيع أن تختار طوعًا حتى ما لا يتفق ومصالحها المباشرة أو ما لا يتناسب ورغباتها الملحَّة، وعندما يتحرر الانفعال من التحيز فسوف يتمكن من أن ينظر إلى ذاته من خارج وأن يضع ذاته موضع الآخر. وكل هذه الفضائل متاحة لبنى الإنسان كافة من حيث المبدأ فى حين لا يستطيعها الحيوان، وهى حقيقة تقطع الطريق على الاحتجاج بأن الناس ليسوا جميعًا على سنن التواضع والإحسان. ولا شك أن آثار 'السقوط' قد عملت على نحر مقوِّمات طبيعة المرء ولكنها لا تستطيع أن تمحوها تمامًا، إلا أن المرء يمكن أن يمحوها بمحوه الطوعى لذاته المكتسبة كى يعود إلى طبيعتها الأصليَّة. والقول بأن الإنسان قد وُهِب انفعالاً أو 'عاطفة sentiment' قادرة على الموضوعيَّة يعنى أنها قادرة أيضًا على الذاتيَّة التى لا تنغلق على نفسها بل تنفتح للآخرين وللسماء. والحق أن كل إنسان قد يجد نفسه فى موقف يحقق فيه تلقائيًّا قدرًا من التراحم والكرم، فكل إنسان موهوب بما يمكن أن يسمى 'غريزة تدينية'.

وتعنى ثلاثيّة 'الذكاء الكلى والإرادة الحرة والانفعال غير المنحاز' أن يعرف المرء 'الحق' ويريد 'الخير' ويحب 'الجمال'. ويمثل الحق على المستوى 'الأفقى' المنظومة الكونية المتجليّة فى الظواهر، أى حصيلة طبيعتها الأصليّة، ويمثل على المستوى 'الرأسى' المنظومة الميتافيزيقية أى المبدئيّة للوجود. وقل مثل ذلك عن 'الخير' وهو عملى وثانوى وعارض من ناحية، ومن ناحية أخرى نجده روحيًا وجوهريًّا ومطلقًا. وقل مثل ذلك فى 'الجمال' أيضًا، وهو ظاهرى برانى عند النظرة الأولى ويكون عندئذ صفة 'الجمالية aesthetic' كما تتجلى للحواس فى الطبيعة العذراء والمخلوقات وفنون الشعائر والتراث، لكنا نجد له أسبابًا أقوى فى كونه باطنيًّا حيث يصبح فضيلة النبل. وحديث رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام «إِنَّ الله جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ» يعنى ضمنيًّا أن الله سبحانه يحضُّنا على تمثُّل فضائله 'كخير أسمى' فى سياق 'الحق' والطريق.

والإنسان ذكى من وجهات النظر المثاليّة والمعياريّة والغائيّة vocational ويجمع بين الهمة الفاعلة والفضيلة المنفعلة. ومن المهم أن نعتبر فى جانبين أحدهما 'أرضى' والآخر 'سماوى'، فالأمر من الناحية الاجتماعيّة يتطلب التواضع والتراحم بين الناس، ومن الناحية الروحيّة يتطلب المخافة والمحبة لله تبارك وتعالى. والمخافة تعنى استغناءً بالمشيئة الربانيّة والمحبة تعنى اليقين بالرحمة.

ويصبح ما كان مخافة وحبًّا لله تبارك وتعالى احترامًا وحسن نيّة

تجاه الجار والأغراب من حيث المبدأ، وبلا خوف ممن لا يستحق الحب، والحب يتضمن المخافة فالمرء لا يحب إلا ما يحترم، ولا يسمح اليقين برحمة الله سبحانه وأسراريَّة القربى من السماء بأيَّة سطحيَّة معتادة casualness، وهو ما ينبع أيضًا من الشعور بالمقدسات حيث يلتقى الحب والمخافة.

وتجربة الإحساس بالجمال أو حتى تجربة الغُلمة تمحو الذات بحيث تنسى ذاتها فى خضم أمر غير ذاتها وأعظم منها جسامة، وأن يحب المرء حقيقة تستحق الحب هو موقف موضوعى تمامًا لا يمكن أن تمحوه تجربة الافتتان الذاتيَّة العارضة. وهذا للقول بأن للحب قطبين أحدهما ذاتى والآخر موضوعى، والأخير هو المنوط بتحديد التجربة حيث إنه هو غاية الجذب نحو المصدر، والحب الخالص ليس هو الحب الارتجالى للنفس ولكنه الذى يقوم على حب ما يستحق العجب والحب والرغبة فى التوحد، وهو جوهر كل حب كان، وكل فضيلة ما هى إلا محبة لله تبارك وتعالى.

***

ويدفعنا تعقد موضوعنا إلى أن نتفكر فيه من زاوية نظر أخرى، وأن نتحسب لوجهات النظر التى ظهرت حتى لو خاطرنا بتكرار أفكارنا حولها.

والذكاء الإنسانى افتراضيًّا وغائيًّا هو اليقين بالغيب المطلق، وتعنى فكرة المطلق وجود فكرة النسبي من ناحية، وتعنى من ناحية أخرى العلاقة بين كليهما أى المثال الأول لما هو نسبي فى المطلق وانعكاس

المطلق فى النسبى، وتسمى العلاقة الأولى 'الأقنوم الربانى' أو 'وجه الله سبحانه' وتسمى الثانية 'الملاك الأكرم' أو 'الروح'[1].

والإرادة الإنسانيّة افتراضيًّا وغائيًّا هى الميل إلى الخير المطلق، أما الخير الثانوى فهو مقرر بشكل غير مباشر فى اختيار المرء للغيب المطلق أو النكوص عنه. والإرادة أداة وليست إلهامًا، فنحن لا نعرف ولا نحب من نشاء ولكن نشاء ما نعرف وما نحب، وليست الإرادة هى ما يصوغ شخصنا بل هى الذكاء والانفعال[2].

والانفعال الإنسانى أو قل 'النفس' إن أحببت افتراضيًّا وغائيًّا هى حب الجمال الأسمى وانعكاساته التى تتردد فى الآفاق وفى أنفسنا. وحين تكون فى أنفسنا تصبح الفضائل جمالاً كما تكون كذلك المواهب الفنية أيضًا على مستوى أدنى. وتتناظر الأبعاد الثلاثة 'الله' و'النفس' و'الآخر' مع فضائل التقوى والتواضع والإحسان، ويجوز القول بأنها تتناظر مع الصفات التأمليّة والشخصانيّة والاجتماعيّة.

وفى حال التقوى التى هى بالضرورة الشعور بالمقدس والمتعالى وبعيد الغور تتوجه فضائل التواضع والإحسان نحو الخير الأسمى وتجعل منه غايتها، أى إن فضيلة التقوى تتسق مع القداسة وهو ما

١ وهو 'ميتاترون Metatron' فى القبالة العبرية، و'الروح' فى القرآن و'بودهى' أو 'تريمورتى' فى الفيدانتا، وهو أيضا 'الروح القدس' فى المسيحية من حيث رسالته فى تنوير القلوب.

٢ وغالبًا ما تثير كلمتا 'الانفعال sentiment' و'الانفعالية sentimentality' معانيها العكسية فى كلمتى 'العقل reason' و'اللامعقولية' وهو بخس عمد بموجب أن الانفعال يمكن أن يكون صحيحًا كما أن العقلانية يمكن أن تكون خطلاً.

يعنى البهجة بالله جل جلاله والسكينة فى رحابه، ويصير التواضع فى هذا السياق وعيًا بلاشيئيتنا الميتافيزيقيَّة، ويصير الإحسان وعيًا بالبطون الربانى فى المخلوقات والأشياء، فالشعور بالمقدس هو الوعى بأن كل الصفات والقيم التى تنبثق من اللانهائى تقود أيضًا إلى طريقه. وكما أسلفنا القول عن 'النفس soul' فهى حب الجمال الأسمى جوهريًّا، ويجوز القول من مستوى أقل أصوليَّة وأكثر تجريبيَّة بأن مادة النفس هى السعى اللاواعى نحو الفردوس المفقود أو الملكوت الذى هو على الحقيقة «داخلكم» لوقا ١٧ : ٢١.

والفضائل الأصولية هى مثالات الجمال كما أن كل جمال مُدرَك يشهد للفضائل، فهى 'تقوى' 'تتصاعد' كالكلم الطيب نحو 'الجوهرية' حيث إنها مثال ربانى، وهى 'تواضع' فى تسليمها بالقانون الكلى فتمحو كل التزيُّدات، وهى 'إحسان' فى إشعاعها وإثرائها للخلق بلا مقابل.

ولنضف إلى ذلك أن الروحانية فحسب فى عالم الإنسان هى التى تقوم على الجمال الذى لا يطيق إنسانٌ سويٌّ غير منحرف أن يعيش بدونه.

***

أما الفضائل التى تحتاج إلى مجاهدة مثل الشجاعة أو النزاهة فترتبط من ناحية بالفضائل الأصولية، ومن ناحية أخرى تُفَسَّر من واقع أننا نعيش حياتنا فى عالم ضيق أشعث، ولن يكون فى الفردوس ما يدعو إلى فضائل التحفز والدفاع. والجهاد فى قضيَّة عادلة هو الإحسان

للمجتمع، وإثبات حقنا الذى أسبغه علينا الحق الربانى، وهكذا شأن الفضائل التى تتسم بالنضال أو الإصرار، فهى تتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بحب الله سبحانه وإلا ما كانت بفضائل.

ولو أن التقوى والتواضع والإحسان كانت أعظم الفضائل، فإن الفسق والكبر والحقد الأنانى أضل الرذائل[٣]. وهذا أمر جلى، ولكن من المفيد أن نقول إن من الأسهل عادة أن نكافح خطأً ملموسًا من أن نحقق فضيلة مثاليّة. ويجاور الرذائل فضائل كاريكاتيريَّة ممسوخة تصبح سامة فضلا عن بلاهتها أو نفاقها، وحين تحيل الفسق والكبر والحقد إلى فضائل لن تقوى على أن تحيل التقوى المصطنعة والتواضع الكاذب والإحسان المرائى إلى فضائل أيضًا. فلا مناص من أن يتلازم الخير الكلى مع القوة[٤].

وإلى جانب الفضيلة وهى جمال النفس التلقائى هناك الجهاد لتحقيقها، وغالبًا ما يترافق الاثنان معًا، ولا شك أن السلوك الذى يتعين على المرء أن يجبر نفسه عليه ليس فضيلة بعد ولكنه رغم ذلك فضيلة لو خَلُصَت النيّة منه.

***

إن شخصيتنا مبنيّة على ما نعرف أنه حقيقة، وكذلك على ما نعلم بمعنى

٣ ولا نعنى بالفسق impiety مجرد التكذيب بالله تنزه وتعالى ولكن نعنى الميل الأصولى إلى عدم الإيمان به جل شأنه وهنا يكمن الفارق بين 'العرضى' و'الجوهرى'.

٤ وقد قال لنا راهب روسى إن المسيح عليه السلام قد عامل التجار فى الهيكل بفظاظة حتى يبرهن لهم على قدرته على العنف، وهو رأى جرىء يفتقد الكياسة ولكنه صحيح لو فهم على حقيقته بغض النظر عن تناقض القول ورثاثة التعبير.

سلبى أنه غير ذلك أو أقل حقيقيّة.

وكذلك تقوم شخصيتنا على ما نرغب، أى على خير بعينه أو على الخير الأسمى بما هو، وكذلك على ما نرفض، أى شر بعينه أو الشر بما هو.

ومرة أخرى تنبنى شخصيتنا على ما نحب أى الجمال سواء أكان جسديًّا أم أخلاقيا أم مثاليًّا، وكذلك على ما نكره من قبح فى أشكاله كافة. وهنا مسألة تستلزم إيضاحًا، فمن الواضح أن جمال شخص قبيح الخُلُق يجبرنا على ألا نحب ذلك الشخص بموجب جماله ولا أن ننكر جماله بموجب قبح خُلُقِه. وعلى العكس من ذلك فإن قبح شخص جميل الخُلُق يجبرنا على ألا ننكر قبح خلقته بموجب جمال خُلُقِه ولا أن ننكر جمال خُلُقه بموجب قبح خلقته. وعادة ما تطرأ إشكاليات من هذا النوع على مستويات أكثر غموضا مما تناولناه ولذلك لزم التنويه حتى لا نقع فى خلط أحكامنا.

والجوهر هو الجمال والعَرَض هو القبح، والعلاقة هى ذاتها بين الحب والكراهية وبين الخير والشر بمعنى عام، فالعالم أصلاً مجبول على الجمال لا القبح، والنفس مجبولة على الحب لا الكراهية، ولم يكن من شأن الدنيا أن تحتوى على القبح ما لم تشتمل على جمال فائق[٥]، ولنا الحق فى أن نصمد بموجب عظمة حبنا فحسب.

٥ وذلك على الأقل فى الأحوال الطبيعية التى تسود الأحوال الاستثنائية 'للعصر الحديدى'.

وتمييز الحق هو ذاته تمييز الباطل أو ما هو أقل منه مثل العارض والنسبى، وإرادة الخير هى ذاتها إنكار الشر، وحب الجمال هو ذاته النفور من القبح سواء أكان ذلك بعدم الحب أم عدم الاكتراث، ونحن فى عالم منسوج من النقص يجبرنا على أن نفهم قصوره ونشوزه وأن نرفضه ونغالبه لو لزم الأمر.

***

ويجوز القول أيضًا بأن الذكاء إما أن يتصِلَ أو ينفصِلَ بحسب استخدامه على مقام المطلق أو فى مقام العرضية. وحين يتصل الذكاء فهو يتمثل بالمطلق ويتوحد معه، وحين ينفصل فهو يستبعد المطلق بالعرضى، إلا أن جوهر الذكاء لا يمكن إلا أن يكون اتحادًا، أى تركيبًا synthesis وليس تحليلا analysis ولا تأملاً ولا تمييزًا.

وكذلك الأمر فى الإرادة وما إذا كانت تسعى إلى الخير أو تناهضه، فهى إما إيجابيّة أو سلبيّة، والإرادة إيجابيّة بنّاءة فى الإنجاز والإبداع، وسلبيّة هدّامة فى الإنكار والتحطيم، ولكن جوهر الإرادة كامن فى اختيار انحيازها إلى الخير وتحقيق غاية اختياره، وتستقى منها الإرادات الثانويّة بحسب العوارض السانحة التى تفرضها الحياة الدنيا، والتى لا وجود لها فى قرب الله سبحانه.

ومرة أخرى فكذلك الأمر مع العاطفة وما إذا كانت تستجيب قبولاً وجذبًا أو رفضًا ونكوصًا للحقيقى أو الوهمى، أو إلى الخير أو الشر، أو إلى الجمال أو القبح، وإما كان حبًا أو كان كراهية، وإما كان شوقًا إلى التوحد أو رغبة فى المفارقة. إلا أن جوهر العاطفة هو

الحب، ذلك أن الجمال والخير والنعمة من جوهر المطلق.

وحين تنصبُّ الكراهية على الناس أو الطيبات من الأشياء تعصف بالتواضع والإحسان والتقوى أيًّا ما كان رد الفعل الدفاعى عن الذات، ولو كان التعبير الجسدى عن القرف مشروعًا فالامتعاض الأخلاقى أوجب مشروعيَّة. كذلك يصيب انفعال الكراهية الذكاء بعدائه للحق، وليس تعبير الحقد الأعمى فى كل اللغات بلا منفعة. ولكن هناك كراهية سكونيَّة لا محل فيها للانفعال وذلك هو النكوص عن رذائلنا وما يناظرها فى العالم من حولنا.

ولا مناص من أن يعمل الذكاء بفضل تقويم معيارى لا بموجب رد فعل انفعالى. أما الإرادة فهى على النقيض تعمل على كلا الوجهين شريطة أن تكون قد اختارت الأصلح. والسؤال عن غاية الانفعال العاطفى بمثابة السؤال عن غاية الحب، فإذا كان الحب يسعى إلى التوحد كما تسعى المعرفة بفارق أن التوحد فى الحب عقل مُلهَم intellective والتوحد فى المعرفة عقل انفعالى affective، وهذا هو الفارق بين بهاكتا وجنانا فى الهندوسية.

ولا يملك الاتحاد والحب فى عالم يقع فى قهر القوى المركزيَّة الطاردة princieps hujus mundi إلا أن يختلطا بصيغة سلبيَّة، ويكتنف الغموض تعريف مايا، فالمطلق فحسب هو ما يعلو على التناقضات، فلا تناقض فى القول بأن الانفعال يتسق جوهريًّا مع الحب فهو ينطوى كذلك على إمكانيَّة النكوص عنه.

ومعنى أن يكون أمر ما فيما وراء التناقضات هو أن يتعالى على كل الصيغ والعوارض المحتملة مثل الفاعلية والمنفعلية أو السكونية والحركيَّة أو السخونة والبرودة أو البياض والسواد، أو هو فيما وراء التزيدات المتناقضة مثل الاهتياج والتراخى أو العنف والاستكانة، ولكنه لا يمكن أن يعنى أنه وراء الخير والشر ولا فيما وراء الحق والباطل، فالاصطلاح الثانى فى هذه الثنائيات يعنى دائمًا حرمانًا من الوجود لو جاز التعبير، وليس مجرد صيغة من صيغ التجليات.

***

وربما احتجنا هنا إلى استطراد ميتافيزيقى فإن شهادة 'براهمان هو الحق Brahman satyam' فى الهندوسية تلحق بها معطيات 'العالم ليس إلا مظاهر jagan-mythya'، وكذلك فى مناخ تراث دين مختلف كالإسلام فإن مبدأ لا إله إلا الله يتضمن استثناءً هو 'إلا' كما يتضمن تعميمًا موضوعيًّا نافيًا هو 'لا إله' إلا أن ذلك النفى يُعَوَّض على منطلقه ذاته بشهادة باطنيَّة ذاتية immanentist هى محمد رسول الله وتعنى أن الكامل فى النفس هو فيض المبدإ الربانى، وكذلك حال الفكرة الفيدانتيَّة عن أن' العالم ليس إلا مظاهر' يُعَوِّضها مكملها الإيجابى 'والروح ليست إلا براهمان jivo brahman naparah'.

ورسالتا الإسلام والهندوسيَّة تحريان إثبات التعالى بتعريفه بنفٍ نسبيٍّ يثبته ويسبقه توكيدٌ فيضيٌّ تعويضى. ونحن ملزمون من وجهة نظر التعالى على حب الخير فحسب بالتناسب مع قدرتنا على الحب

حيث إننا بشر. أما من منظور الفيض «فليس الزوج محبوبًا لكونه الزوج، بل لأجل آتما الذى فى ذاته» على مستوى التطبيق.

وحين نعرض لمسألة الذكاء الإنسانى يمكن أن نبدأ من فكرتى التعالى والفيض، أى من المسائل الجوهريَّة للمعرفة، فما هو أوسع محتوى لنطاق الروح؟ وما هى أعمق مقامات الجوهرية؟ وتجيب الصيغ الحديثة بالمفاهيم فوق الأنطولوجيَّة لمايستر إيكهارت التى تناولت 'الربوبيَّة Divinity Gottheit,' و'العقل المُلهَم اللامخلوق uncreate intellect, aliquid...increatum et increabile'. ونستنتج من ذلك التعريف التالى «إن الإنسان الأولانى هو عقل مُلهَم ووعى بالغيب المطلق»، أو بتعبير آخر «إن الإنسان حقًا هو الإيمان وهو فكرة الله سبحانه، والروح القدس باطنة فيه من ناحية والحق يتعالى عليه من ناحية أخرى».

***

ويمكن القول بمنطق تركيبى مبدئى بأن سعى الذكاء هو إلى الحقيق وغاية الإرادة هى إلى الخير وتوجه الحب نحو الجميل. لكن كى نحسب لاعتراضات معينة سيكون علينا تعيين أن الذكاء مجبول على معرفة كل ما يُعرف وأن غايته القصوى هى معرفة الخيِّر والجميل لا الحقيق فحسب. كذلك الإرادة تسعى إلى كل ما يستحق أن يُرَاد فتريد الذكاء والخير، وقل مثل ذلك فى الحب الذى يسعى إلى كل ما يستحق الحب كالحقيق والخيِّر. أى إن الخيِّر والجميل من منطلق الذكاء حقيقة تستحق المعرفة، وقد نقول 'وقائع' لو نظرنا

من منظور الإرادة، فالحق والجمال من الخير، ومن منطلق الحب فالحقيق والخيِّر جميلان، وهذا أكثر من مجرد أسلوب فى إنشاء الكلام.

***

وعندما ننظر فى الذكاء والإرادة معًا نجد أنهما يكونان ما يمكن أن يكون 'قدرة capability' المرء أيًّا كانت مشاعره الأخلاقيَّة والجماليَّة. وكذلك لو نظرنا إلى الذكاء والمشاعر معًا نجد أنهما مكونان لما يمكن أن يكون 'اتساع أفق scope' المرء أيًّا كانت قوة إرادته.

وهكذا نجد أن المؤهلات الإداريَّة والمهارات التنظيميَّة والاستراتيجيَّة تنتمى إلى البعد النفسى الذى نسميه 'القدرة'، وليس إلى الذكاء أو إلى الإرادة على انفراد، فى حين تنتمى الشجاعة والنزاهة إلى 'الشخصيَّة character' لا إلى الإرادة أو الحساسية على انفراد. ولكل هذه المواهب قيم مشروطة وليس فيها ما هو قيمة بلا شروط، فليس المؤمن فى الفردوس بحاجة إلى مهارة ولا إلى عمل وليس عنده ما ينظمه أو يديره أو يخطط له، ولم يعد هناك إنتاج ولا اختراع. لكن المرء من ناحية أخرى لا يملك أن يكون بلا فضائل جوهريَّة مثل التقوى والتواضع والإحسان فهى تنتمى إلى طبيعة الخير الأسمى وهو ما يعنى أنها جزء من كياننا ذاته.

أما عن الحق والطريق والفضيلة، فالفضيلة مفتاح الصدق وبدونها

لا ننتمى إلى الحق فيشتبه علينا الطريق[٦]. فالحق غاية معرفتنا والطريق غاية أعمالنا والفضيلة غاية حبنا ومصائرنا وهويتنا. والوعى بالمطلق هو الغاية الكافية لكمالات الفضائل الأصولية الثلاث، وبدون تمكين ذلك الوعى فإن مقوِّمات الحال الإنسانى لن يُعتد بها كمقوِّمات حقًا. وعن الحق والطريق والفضيلة أيضًا أو هى المذهب والطريقة والمؤهل فهى الذكاء المميِّز المتأمل والإرادة الفعالة القويَّة المثابرة والنفس القادرة على الموضوعيَّة والعدل والتراحم والكرم. ويمكن القول عن النواحى الأكثر خصوصيَّة فى منظور خيمياء التحول الروحى إنها الفهم المتعمق والتركيز الإجرائى والاتساق النفسى، وذلك الاتساق يعنى أن الفهم المستنير والتركيز المحوِّل يتطلبان مناخًا من الجمال الأخلاقى، ومن يقول الجمال يقول الخير والسعادة أو يقول النعمة والرضوان، وهو ما يسمح لنا بإعادة صياغة المبدإ الأفلاطونى المعروف «إن الخير هو بهاء الحق» فنضيف إليه «... و النعمة».

***

لقد وُهِبَ الإنسان الذكاء الموضوعى والإرادة الحرة اللامنحازة وتميز بالفكر واللغة. أما عن صورته الجسديَّة فنى رأسيَّة قامته ذاكرة وخيال وبصيرة تشاركه فيها الحيوانات، لكن العقل قاصر على الإنسان فحسب. ونقول العقل الجدلى reason لا الذكاء intelligence

٦ «إن كنت أتكلم بِألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لى محبةٌ فقد صرت نحاسًا يطن أو صنجا يرن». رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٣: ١.

فالذكاء لا يصح أن يُختزل إلى العقل الجدلى ثم إن الذكاء ملكة موجودة فى مملكة الحيوان أيضًا، فلا نزاع فى أن الحيوانات لها إرادة وانفعال لكن الفارق بينها وبين الإنسان فارق مطلق، وهو نسبي فى الآن ذاته، فهو مطلق من حيث مقومات الحال الإنسانى ونسبي فيما يتعلق بالملكات بما هى.

أما عن العقل الجدلى فإن اللاهوتيين يرون أنه عاهة أصابت الإنسان فى 'سقوط آدم' من الفردوس، وأن الملائكة لا عقل لهم إذ إنهم موهوبون ببصيرة مُلهَمة فى إدراك المبادئ والأسباب والنتائج، إلا أن العقل لا بد أن يكون له جانب إيجابى، بمعنى أنه لا ينفصم عن اللغة وأنه قادر على معايشة البصائر الملائكيَّة بالعقل المُلهَم. أما عن الفكر الفصيح فحتى الملائكة لا بد أن تستعين بالملكة العقليّة الاستدلالية وإلا ما كان هناك وحى مقدس. وبعد مقالنا ذاك يصبح العقل الجدلى عجزًا فحسب فى التكهنات المُخِلَّة لجاهل يدَّعى العلم كله، ولا شك أن ملاكًا أو حكيمًا لن يقَصِّرَ فى أن يكون 'عاقلاً' ولكن يستحيل أن يكون 'عقلانيًا rationalistic'، فإذا كان يمكن أن 'يستوعب to perceive' فما الذى يُلزِمه بأن 'يستنتج to conclude'؟ ولكن قد يكون عليه أن يفسر مفهومًا يخص العقل المُلهَم بمعونة الجدل وهو مجال المناطقة حتمًا.

ويتمخض عن واقع أن الحيوانات تحتكم على بصيرة كالملائكة ظاهرة عجيبة فى عالم الحيوان. حيث تطورت فيهم البصيرة الأفقيّة إلى

حدود أبعد من وعى الإنسان بكثير كما لو كانت آثارًا لمثال سماوى أو هى بمثابة 'وسطاء ذلك المثال'، ويمكن ملاحظة أن هناك حيوانات حساسة للنفوذ الروحى حتى إنها تصير وعاءً للبركة.

والصفة الجوهريَّة التى تميز الإنسان عن الحيوان هى علمه أنه سوف يموت لا محالة ولا علم للحيوان بذلك. وهذه المعرفة بالموت برهان على الخلود حيث تعمل ملكاته على أن يتعرَّف على سياق زوال حياته الأرضيَّة. والقول بظاهرة الموت قول بظاهرة الدين إذ تصير الفكرة جزءًا لا يتجزأ من المناخ بشكل إجمالى، فبدون الدين لا يمكن لجماعة إنسانيَّة أن تعيش على المدى الطويل أى إنها لن تصبح إنسانيَّة.

***

وحين نعرض للإنسان بوصفه أو تعريفه من منظور مبدإ الثنائيَّة duality نراه ينقسم إلى إنسان ظاهر وإنسان باطن، أولهما حسى دماغى أرضى، والثانى مُلهَم قلبى سماوى. وحين نعرض له من منظور التثليث نراه ينقسم إلى ذكاء وإرادة وانفعال. ومن منظور التربيع نراه فى اتجاهين 'رأسى' فى العقل والبصيرة و'أفقى' فى الذاكرة والخيال.

ويتخذ منظور التثليث أولويَّة من حيث إنه الوسط بين التركيب والتحليل، ويتميز بالوضوح والظهور عن الثنائيَّة، ويتميز بالجوهريَّة عن الرباعيَّة، كما أنه أقرب إلى الوحدانيَّة من الأرقام الزوجيَّة. فالتثليث يعكس الوجود ذاته بشكل أكثر جلاءً.

***

إن 'الحق الأسمى' يساوى 'الخير الأسمى'.

فالحق الأسمى مطلق والخير الأسمى لانهائى، ويصح الأمر ذاته عن الخير الأسمى، فهو الحق المطلق من منظور طبيعته ومحتواه.

وكل حقيقة فى العالم شهادة على الحقيقة الأسمى والحقيقة بما هى، وكذلك كل خيرٍ فى العالم شهادة على الخير الأسمى والخير بما هو.

ولا يملك الذكاء الإنسانى أو العقل المُلهَم أن يكشف لنا معرفة المطلق، وليس عليه إلا أن يشير إلى نقاط مرجعيّة فحسب، وهذا هو كل المطلوب فيما يخص المعرفة التمييزيّة والأوليّة أى المعرفة التى يمكن للكلمات أن تعبر عنها. لكن العقل المُلهَم ليس تمييزيًّا فحسب بل هو تأملى كذلك، وهو بالتالى توحيدى، ولا يمكن القول بمحدوديته من هذه الناحية، بشكل يزيد على مرآة يحد إطارها الضوء المنعكس عليها بغرض تعريفه، ويتلازم البعد التأملى مع العقل المُلهَم فى مبدإ الصمدية[٧].

وغالبًا ما يُطرح فى المناخ اللاهوتى أن العقل المُلهَم أضعف من أن يعرف الله سبحانه. والحق أن غاية وجود العقل هى تلك المعرفة

٧ وقد تردد خطأ خبيث لا بد أن نشير إليه هنا، ويشيع على شكل بدهية بين المعلِّمين الكذبة فى الشرق والغرب، ويجوز أن نطلق عليه مبدأ 'التحققية' الذى يدّعى أن 'التحقق' أو 'النتائج' هو كل ما يهمنا، وأن 'النظرية' ليست بشىء، كما لو كانوا يتصورون أنهم قادرون على ركوب أية موجة بصرف النظر عن أين تلق بهم. ويتحدث المعلمون الكذبة عن تمية القوى الكامنة. والحق أن الإنسان قادر على ارتياد الجحيم رغم كل ما أوتى من التنمية والطاقات و'التحققات' الزائفة، وما يغيب عن أعين أشباه الروحانيين هؤلاء ببساطة هو المبدأ الذى قال به مهراجات بنارس «ليس هناك حق يعلو على الحقيقة».

عينها والتى هى إشاريَّة غير مباشرة من ناحية وتوحيديَّة ومباشرة من ناحية أخرى. وقدرة العقل المُلهَم على الموضوعيَّة والتعالى برهان لا يدحض على وجود الله سبحانه، وليس ذلك للقول بأن مثل ذلك البرهان لازم للمعرفة، بل هو طبيعة الأمور التى تؤكد من الظاهر على ما يدركه العقل المُلهَم من الباطن، بموجب أن اليقين الميتافيزيقى متجذر فى كياننا.

***

وتشتمل كل من مقوِّمات الحال الإنسانى على قطبين بموجب أنها كونٌ فى ذاتها، أحدهما فاعل إيجابى حركى والآخر منفعل سلبى سكونى، فنرى فى الذكاء تمييزًا وتأملاً أو تحليلاً وتركيبًا، أو يقينًا وسكينة بتعبير آخر من منطلق ذاتى تجريبى. ونرى فى الإرادة الحسم والمثابرة أو المبادرة والاستقرار، ونجد فى النفس أو الانفعال حميَّة وصدقًا.

وينبثق اليقين والسكينة أو هما الثقة والسلام من الإيمان مثلما كان اللانهائى أو كليَّة القدرة من المطلق بشكل ما، فالإنسان بحاجة إلى السلام حتى يعيش. ومن العبث أن نجد ذلك السلام خارج اليقين الميتافيزيقى والأخروى الذى تتناسب معه أرواحنا، حيث إنها أرواح إنسانيَّة يتعين عليه أن يستوعبها، ونقول بشىء من التعديل مقولة القديس برنار «يا لنعمة اليقين ويا ليقين النعمة O beata

certitudo, o certa beatitudo».[8]

***

وكى نُجمل ما نحن بصدده فإن مقوِّمات الحال الإنسانى تشتمل أساسًا على الذكاء والإرادة والانفعال. والموضوعيّة هى البعد 'الأفقى' وهى القدرة على المعرفة وهى إرادة وحب الأمور على حقيقتها بلا انحرافات ذاتية، فى حين أن التعالى هو البعد 'الرأسى' وهو القدرة على المعرفة وابتغاء وجه الله سبحانه وحبه، وحب كل ما كان من النعم فيما وراء خبراتنا الأرضيّة التى لا تتصل بالنظام الربانى مباشرة. ولكن ليست هذه القدرات مما يتحقق فى كل كيان إنسانى، فأولاً لا يحتكم أكثر الناس على معرفة ميتافيزيقيّة، وثانيًا إن أكثر الذين يحتكمون عليها لا يعلمون كيف يتأتى لهم أن يدمجوها فى إرادتهم وحبهم، وهذا الانقطاع بين الفكر والنفس الإنسانيّة هو أخطر حتى من نقص المعرفة. والحق أن المعرفة الميتافيزيقيّة لو ظلت أمرًا عقلانيًّا فحسب فلن تساوى شيئًا فى الواقع، وللمعرفة قيمة فقط شريطة أن تمتد إلى الإرادة والحب، ولذلك يهدف الطريق إلى رتق ذلك الفتق الوراثى كى يؤدى إلى التسامى نحو الخير الأسمى وهو حقيقتنا بموجب سر بطون الفيض الربانى فينا.

٨ ونستبدل 'العزلة' solitude فى المقولة اللاتينية 'باليقين' certitude فى المقولة التراثية، فاليقين بالله سبحانه لا حرمان عنده بموجب لانهائية الخير الأسمى، والإنسان 'منعزل' محروم لأن الله تعالى فحسب هو الواحد، إلا أن الواحدية هى ذاتها الكلية، فمن استغنى عن الصفات كان الذات.

والإنسان مفطور على الموضوعيّة والتعالى ولكنه نسى ذلك وجوديًّا أكثر من نسيانه ذهنيًّا، ورسالته شبه الأنطولوجيّة هى أن يعود إلى ما كان عليه أى إلى احتمالات وجوده السماوى، ولا يمكن أن يصبح الإنسان بلا موضوعية وتعالٍ، إذ لن يبقى سوى 'الحيوان الإنسانى'، وحتى نجد الإنسان فينا فلا بد أن نتطلع إلى الله جل شأنه.

إن الإشعاع المبدع للوجود مرتبط بالوهم الوجودى فى 'مايا' وليس بمايا بما هى التى يعلو قمتها المبدأ الواجد ذاته، أى الوجه الربانى المتوجه إلى الخلق. والعالم بأكمله مايا ولكن مايا ليست العالم فحسب، فالجوهر الربانى 'غيب الغيب' يتردد فى النسبية فينشأ عنه الوجه الربانى 'الواجد للوجود'[٩].

وقد أدى التساؤل 'لماذا كان الخلق؟' إلى كثير من التكهنات، وقد أجبنا عليها غير مرة فى سياق كتاباتنا، فغاية الإشعاع الكونى هى اللانهائية الجديرة بالمطلق. والقول باللانهائيَّة قول بكليَّة القدرة الربانيَّة، ويعنى بالتالى فيض الاحتمالات الربانيَّة بالاتساق مع مبدإ أن الخير الأسمى يقدم ذاته. وقد قيل إن الله سبحانه قد 'خلق' العالم 'بمشيئته الحرة' ولكن هذا التعبير لا يعنى سوى أن الله تبارك وتعالى ليس مضطرًّا إلى الخلق، وقد أدى ذلك إلى فوضى فى ذهن الإنسان، فلو سلمنا بأن الله سبحانه 'مضطر' إلى الخضوع لطبيعته فحسب حين يتجلى بذاته فى سلسلة سرمديَّة من تجليات الخلق[١٠]، وهى سلسلة تنتمى إلى مايا الكونيَّة، فلن يكون بمقدورها التأثير على تعالى

٩ هذا للقول بأن 'الوجه الربانى' ينتمى إلى مايا، فهو ليس 'الغيب المطلق' المنزه عن الوصف وهو من مايا بمثابة القمة والمركز، وإلا ما كان سميعًا لمناجاة الإنسان ودعائه.

١٠ هو ما قال به الهندوس واليونانيون، وليست الجوهرية الميتافيزيقية قيدًا بالضرورة بأكثر مما قد تكون الحرية تعسفًا.

’الوجه الرباني الخالق‘.

ومنتجات الإشعاع الواحد متتابعة ومتزامنة في آن، فهي متتابعة في إنشائها للعالم في الفضاء، ومتزامنة أي متغيرة بتغير أحوال الوجود في تحديدها لمراتب هيكل بنيته المتجلية[11]. ولا يعني الانعكاس الكوني أي ’فيض emanation‘ بالمعنى الحرفي المعتاد، فهي تستبعد كل ما قد يكون تطورًا تحويليًا حتى بالتسليم بإمكانيّة استنباط دلالات سطحيّة في مناخ معين. ونحن نتحدث هنا عن مبادئ تروغ بطبيعتها من البحث التجريبي فالعقل المُلهَم في الإنسان متجذر في جوهر روحه، ولن يكون الإنسان العاقل homo sapiens بدونه عاقلا.

***

وقد يبدو للوهلة الأولى أن المادة هي غاية الانعكاس الكوني، وهي تبدو في الواقع كما لو كانت ’نقطة النهاية‘ في مسار تجلي الوجود، إلا أنها كذلك فحسب من منظور واحد ألا وهو ’الجوهر الكوني القابل‘، وهي منه بمثابة كونها أقرب صيغة عرضيّة ظاهرة تماس مع عالم الحواس، وقد يتمكن المرء من تصور مادة أكثر ’تصلبًا‘ بما لا يقاس بما تستوعبه حواسنا من مواد تنتمي إلى الكون المكاني المادي[12].

11 وقد يكون ذلك أحد المعاني في الآية الكريمة ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آل عمران ٢٦

12 أما التطوريون فهم يرون أن تلك المادة أو المادة الأولية initial substance التي يمكن تكميمها هي ساحة إمكانات الكون لا كذب وليس غيرها، ولا تضيف النظريات الاعتباطية على شاكلة ’البيوسفير biosphere‘ و’نووسفير noosphere‘ شيئا يمكن أن يخفف

ونقول من منظور مختلف إن النتيجة النهائيَّة لمسار تجلى الوجود ليست حاوية لمادة معينة بل هى محتوى شكلى لحسب أى شىء مخلوق، وهو انعكاس بعيد لمثال ربانى. وتشتمل انعكاسات 'الأفكار أو المثالات' على ظواهر إيجابية أو سلبيَّة بالمدى الذى تشكل فيه الظواهر عناصر فعَّالة حتى لا تخاطر بالعجز عن الوجود، وشر المخلوقات يعيش بالضرورة بنعمة الوجود إضافة إلى صفات أو ملكات أخرى، وفيما يتعلق بالموضوع المطروح فالتجلى الكونى خير لأنه يمثِّلُ صفات الوجود.

وتعبر صيغة 'العَرَض الحرمانى' بشكل مباشر، وهى صيغة أخرى من صيغ الانعكاس الكونى، عن حركة تتباعد عن المصدر الربانى، فالتجلى ليس المبدأ والأثر ليس النتيجة، وكل ما غير الله سبحانه لا يصل إلى كماله جل وعلا. وتُنْتِجُ فى نهاية المطاف فى خضم طوفان المخلوقات الناقصة تلك الظاهرة العرضية الحرمانيَّة التى نسميها الشر، بما يعنى أن الإشعاع الكونى فى تنزُّله فى 'اللاشىء' قد تمخَّض عن تجلى 'إمكانيَّة المستحيل' فى الوجود. ولا يمكن أن ينتج 'العبث' فى نطاق قدرة التدبير الربانى وإلا لكان اللانهائى نهائيًّا محدودًا. ومن المسلم به أن الشر أو الشيطان لا قدرة له على اعتراض الله سبحانه الذى ﴿لَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ ولكنه يعترض الإنسان مرآته تبارك وتعالى فى سياق كدحه لملاقاة ربه.

من وقع الخطإ الذى لا يمكن التحسب لنتائجه.

وهناك صيغة فريدة تُعوِّض ظاهرة الشرِّ ألا وهى 'العودة' إلى التكامل reintegration، فالحركة الكونيّة ليست مركزيَّة centrifugal فحسب بل تصبح 'زهريَّة centripetal' أو جاذبة نحو المركز فى نهاية المطاف، بما يعنى أنها تصبح دائريَّة حيث ينغلق قلب رجل الله عن الوهم الكونى مايا. وهذا هو ناتج سياق الانعكاس الكونى الذى يتغيا تحقيق الإنسان الربانى أو العقل المُلهَم الذى يُدرك المطلق، ثم إن الإرادة تستنبط النتائج المنطقيَّة لذلك التحقق. ويبقى تساؤل عن الغاية من وضع بنى الإنسان على الأرض فى حين أن رسالتهم الأولى هى العودة إلى السماء، والأمر هكذا لأنه سيبقى بينهم من يعود إلى الله تبارك وتعالى. وهذا للقول بأن كليّة القدرة تستلزم ألا يقدم الله سبحانه ذاته إلى الخلق فحسب ولكنه جل شأنه يهب رضوان 'العودة' إليه أيضًا. وكما تعكس المرآة الشمس التى تسطع عليها يعكس الإنسان مثاله الربانى من حيث طبيعته التدينيَّة أولاً ثم بالنتائج التى تترتب على هذه الطبيعة ثانيًا. وإضافة إلى هذه الصيغة من صيغ الانعكاس الكونى أى ظاهرة الإنسان هناك صيغة مركزيَّة ثانويَّة مجبولة فى الإنسان ألا وهى صيغة القداسة أو الولاية Avataric mode، وهى كما لو كانت 'إلهامًا ربانيا' يتجلى فى صيغة فائقة من صيغ الانعكاس الكونى أو آتما مايا. فالولى يستعيد توازن الرسالة الأولى إلى الإنسان، وقد مثلت رقصة 'الجوبات gopis' حول كريشنا هذه الصورة.

***

ويمكن أن تُصَوِّر الحيوانية صيغًا من السقوط كما يمكن أن تمثل صيغًا من الكمال، إلا أن جنس الحيوان لا سقوط له بل الإنسان فحسب نظرًا لأنه مكلف بالمشاركة فى الحريَّة الربانيّة حتى يختار الله سبحانه بكامل إرادته، لكنه غالبًا ما ينفق حريته فى اختيار أسوأ تحت تأثير الصيغة الكونيّة التى نسميها 'الشر'. وأيًّا كان الحال فكما تعود البوميرانج بموجب تصميمها إلى من رماها يعود الإنسان إلى مثاله الربانى الأولانى الذى هو صورته شاء أم أبى، فالإنسان محكوم عليه بالتعالى.

وليس الشعاع الحرمانى المنحرف من منظور الإنسان إلا تلك الصيغة فى الميل إلى الفساد، وهو ميل 'ظلامى هابط' متباعد عن الخير الأسمى ويتمرد عليه علا وتنزه. ومن ذلك جاء التساوى بين الكِبْرِ والشيطان. ويحدو بنا ذلك إلى القول هنا بأن أكثر الأمور التصاقًا بالكبر هى الشك الذى ينتج عنه 'المرارة واليأس'، فأعظم الشرور التى قد تصيب الإنسان هى الشك فى رحمة الله سبحانه، وتجاهل حقيقة أن حبل النجاة موجود أبدًا فى قاع الهوة بيده تبارك وتعالى شرط أن نتواضع ونؤمن حتى نعتصم به، وفى حين يبتعد الإشعاع الكونى عن الله سبحانه إلا أن ذلك التنائى ليس مطلقًا بحال فالمركز فى كل أين فينا وفيما حولنا.

ومن طبيعة الشر أن يتراءى فى كل المقامات ليخايل الإنسان بكل ما أوتى من حيلة، فكل مخلوق له الحق أن يعيش فى المناخ الذى وضعته

الطبيعة فيه، ولكن القصر على ذلك الواجب له دون الواجب عليه يُسقِط الإنسان فى السطحيَّة والظاهريَّة والدنيويَّة، فيصبح أبلهَ لا مسئولاً فى ارتباطه بمقامه الأفقى. وليس مناخ السقوط فى الهوة هو الإغراء الوحيد بل يرافقه سوء استخدام الذكاء الذى يتجلى فى نماذج بروميثيوس وإيكاروس والعمالقة titans والبابليين والعلمويَّة scientism والمدنيَّة civilization، وليس هناك تزيُّدٌ يأتى إلا وقد أتى بشكل غير مباشر من حقيقة واقعيَّة ما، فالعدميَّة واليأس راجعان إلى التهوين من شأن الوهم الكونى، أو لنقل الجانب الوهمى فى سلسلة النشأة الكونيَّة. أما جانب الهويَّة التى تختزل الوهم إلى الحق أى مايا إلى آتما فقد تؤدى إلى عبادة النفس بشكل غير مباشر وحتى إلى الوثنيَّة عمومًا عند أشباه الفيدانتيين حيث تحتل الصورة مقام الحقيقة، وتحتل الأنا 'التجريبية' محل الذات الباطنة ويحتل النفسى محل الروحى.

***

لقد قلنا إن جنس الإنسان قد وُضِع على الأرض حتى يبقى عليها من يعود إلى الله تبارك وتعالى حين تصل دورة الحياة لمستقر لها، وهذا ما تدل عليه ظاهرة التدين 'فائقة الطبيعة' التى جُبِل عليها، وكذلك جسده القائم باعتباره 'صورة الرب imago Dei'. والحق أن هناك مخلوقات نبيلة مثل الجواد والأسد والنسر والبجعة تعبر فى صورتها وطريقة وجودها عن جلال الله سبحانه، وتلك الصفة لا تعدو الشكل فحسب وتبقى حبيسة 'الأفقية' التى تنتمى إليها، فى

حين أن جسد الإنسان 'الرأسى' كما لو كان قدسيًّا ذكرًا كان أو أنثى، واختلاف الجنسين ليس إلا تكاملاً بين الصيغ لا انحرافًا عن المبدإ. فالعرى المقدس عند الهندوس يعبر عن أقصى ظهور ممكن لخفاء الإنسان وبالتالى إلى خفاء ما يظهر منه، أى قشرة الهندام.

والعقليات التى لا تألف الرمزيَّة التى تناظر مفهوم الشبه الجسدانى بالرب deiformity لن تكفَّ عن الدفع بمقولات مثل «إن الله سبحانه لا قَبْل له ولا بَعْد، وهو بالتالى لن يسير حيث إنه منزه»، وهذا واضح حين يتفهم المرء الكلام حرفيًّا، ولكن من المهم تفهُّم أن مقامات الانقطاع بين مستويات المقارنة لا تمحو التشاكل ولا هى تُقصى الرمزية[١٣]. والجانب البَعْدِى المتأخر فيها ليس إلا مايا أى الوهم الكونى، طالما ظلت تلك العقليات على ولائها للفصل بين الوجود والعدم، والجانب القبلى السابق فيه هو الوجود بما يحمل من انعكاسات شبه ربانيَّة فى فضاء مايا. والانعكاس هو فعل السير الربانى من حيث انتماؤه إلى مايا التى تدفعه إلى ما وراء الوجود من غيب وتظل متوحدة معه من حيث الجوهر. وتولِّى العقول نحو مايا من حيث قدرتها على إيجاد احتمالات تعوض عن قبح العالم.

١٣ فيما يتعلق بالشبه الربانى deiformity نشير إلى أن التشريح مستقل عن كُلّ من الجهد العضوى والشوائب النفسانية اللتين تنتميان إلى المقام الكونى لا إلى المثال الربانى، وما هى إلا انحرافات عنه قد حدثت فى سياق السقوط من الحال الفردوسية إلى الحال الأرضية، وتعكس حتى بقصرها وحرمانيتها مثالات ووظائف سماوية قد تقترب منها بالتقوى أو تنأى عنها بالفجور.

ونود أخيرًا أن نقول إن 'سير' الخالق جل جلاله سير نبيل يتصف بالجمال بمعنى أنه يجلى مثالاته باتساق مع مراتبها، لكن من المسلم به أن المبدأ الأسمى لن يهجر ذاته العليّة. وطرائق الرب أو قل سير الرب في عالم الوهم وما هو إلا 'حُلم' الإنسان بالربوبيّة ويظل فريدًا أبدًا ومعصومًا على الدوام. وليس للخلائق إلا أن تعمل على تجلى الحلم بتحقيقه، وهو ما يناظر الخلق من عدم creatio ex nihilo[١٤].

وليس هناك من فضيلة لا تستقى من مثال الفضيلة الربانيّة، وليس هناك من فضيلة لا يحتكم عليها الله سبحانه، وذلك يثير تساؤلا عما إذا كان متواضعًا وهى فضيلة للمخلوقات فحسب، وهو سؤال متناقض ينذر بالشر على أقل تقدير ولكن المنطق لا يستثنيه. والجواب على ذلك أن الأقنوم الربانى الخالق لا يمكن أن يتناقض مع الغيب المطلق فيما وراء الأقانيم، وهو امتداد عنه سبحانه لإيجاد احتمالاته فى الوجود. أى إن ذلك أشبه بالقول بأن الأقنوم 'ذاتٌ' جوهرها هو 'موضوعها' ألا وهو أن المطلق المحض The Pure Absolute، وهو الواحديّة الربانية[١٥] أو هو تجانس وكليّة النظام الربانى ليس عرضة للنقص بموجب درجات الحقيقة. والقول بأن الله سبحانه واحد لا

١٤ يقول التعبير الهندوسى «براهما هو الحقيقة وما الدنيا إلا مظاهر»، ولنلاحظ أن الفيدانتيين لا يتشددون فى قصرهم على الجانب السلبي للوهم، فمن المهم أن نوحد بين فكرة انعدام الوجود وفكرة 'السراب' mirage وليست مرادفة 'للاشيئية'، ولا مهرب من فكرة 'اللاشيئية النسبية' حين نقول 'بالمطلق النسبي'.

١٥ ليس التعبير من قبيل الحشو اللفظى، حيث إننا ننظر من جهة حضور مايا فى النظام الربانى.

يعنى أن الحقيقة المبدئيّة ليس لها موكلون بها على مراتب فى ملكوته ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾، لكنَّ مُلكَهُ هو الوجود ذاته متوحدًا فريدًا لا يحدُّه بصر ولا يحيط به نظر. ولنعد إلى مسألة 'التواضع' فإذا كان الوجود 'ذاتًا' فذلك يعنى 'التواضع' أمام 'موضوعها' غيب الغيب، وكذلك الإنسان عليه أن يبرهن على تواضعه أمام 'عقل قلبه' وهو الشعلة الربانيّة الباطنة، ويذنب المتكبر فى حق جوهره الخالد كما يذنب فى حق الله سبحانه وحق الإنسان.

ولا شك أن هذه الاعتبارات قليلا ما تُعرف، ولكنها مُعَلِّمَة من بعض الجوانب، وننوى أن نبين كيف أن التشاكلات الكليّة ليست مقصورة على الصور الأصوليّة الأوليّة ولكنها تشتمل أيضًا على الجوانب الثانويَّة لمفاتيح الرموز[١٦]. وعلى كلٍّ ورغم برهان التشاكلات بين النظامين الربانى والأرضى وفيما يتعلق بمسألة التواصل بين مستويات الوجود فلا بد من فهم أنه لا شبيه له تبارك وتعالى ولا كفء له ولا نظير.

***

وعندما يقال إن الله سبحانه فيما وراء الخير والشر[١٧] فإن ذلك لا

١٦ لقد نحوا باللوم على الأفكار الأفلاطونية بسبب أنها تعتمد على ظواهر بعينها، واستبعاد غيرها وتقصى أولاً كل ما هو عرضى حادث، وهو حيف لا شك، فما لم تكن كل إمكانية ظهور تسمح لنفسها بالتواصل مع جذورها المثالية لكان هناك ظواهر مستقلة عن المبادئ.

١٧ تثار هذه المقولات عادة بين الكتّاب المسلمين والذين ينهمكون فى الدفاع عن أحادية المشيئة الربانية بأى ثمن كان، وأحيانًا ما تتعقد سبلهم فى أى سياق فقهى تشبيهى.

يعنى أن الشر معدوم بما هو عند الله سبحانه، بل إنه عزَّ وجلَّ يرى الأمور من حيث العلاقات التى تتصل بها بموجب كليَّة علمه تعالى، ولذلك كان الشر بالنسبة إليه شظية فى الوجود لا يعدو عرضًا ظاهريًّا لخير يعوض عنه فى نهاية المطاف ويمحوه، أى إن الله سبحانه يرى الشر باعتباره عنصرًا لازمًا فى سياقه الميتافيزيقى فى عالم التحولات والمصائر، وكذلك فيما يتصل بالخير الذى يعترضه الشر لكى يتقدمه ويزيحه إلى الخلفيَّة من ناحية ومن ناحية أخرى بالخير الذى ينتصر على الشر، فالحقيقة تنتصر فى النهاية.

ويقال فى المجال الصوفى إن الله سبحانه لا حاجة به إلى أن يحب ولا حاجة له فى حبنا له جل شأنه. وينذر ذلك بالتوجس نظرًا لغموض كلمة 'الله' التى تنطبق بدهيًّا على الأقنوم الربانى الموصوف أو المتشخص، لكن المقصود فى العبارة المذكورة ليس إلا غيب الغيب فيما وراء الأقانيم، والذى لا يخاطب الإنسان. وأن يكون غيب الغيب هو جوهر الحب لا يشكل اختلافًا بموجب أن الحقيقة المطلقة لا غاية لها فى حب خارج ذاتها، أى إن النعمة قد تعالت على قطبيَّة الذات والموضوع. ولنوضح أننا لسنا موجودين بالنسبة إلى الغيب المطلق لكنه يعلم بوجودنا 'كموجودات' ضمن كليَّة علمه سبحانه[١٨].

١٨ إن الهوة العظمى التى وقعت فيها لاهوتيات التوحيد هى الاضطراب الواقع بين مستويين، فليس هناك 'إله' هو فى الآن ذاته 'موجود' وفيما 'وراء الوجود' أى صورة وجوهر، إشفارا وباراماتما، فالمشيئة الأقنومية أمر وكلية القدرة أمر آخر.

لقد ذكرنا أن الله سبحانه يرى الشر لازمًا فى السياق الميتافيزيقى، وهذا المنظور الربانى لو جاز التعبير لا بد أن ينعكس فى النفس الإنسانيّة، فهو يشكل الشرط الأول من شروط ’طريق العودة‘ إلى الله سبحانه. ونقول دون أن نغلق على أنفسنا فى منظور ’أفقى‘ يتفكر فى الأشياء كما لو كانت مطلقة، إن الإنسان المتسامى لا يغيب نظره عن النقطة المرجعيّة اللازمة قطعيًّا، ألا وهى الله سبحانه، فيرى الأشياء فى سياقها الربانى لا فى هوجاء العرضية بل برغبة قلبيّة عميقة. وتستقى الصفات كافة من هذا المنظور لتضفى معنى على الحياة فالتواضع والإحسان أى معرفة النفس والتراحم والرضا بالمشيئة الربانيّة والثقة فى رحمة الله تعالى، أى المخافة والحب. وبتعبير آخر فتمييز الحقيق مطلقًا يؤدى منطقيًّا إلى تمييز الحقيق نسبيًّا أى ’الأنا‘ حيث يستوجب التواضع، كما يؤدى التوحد مع الذات الربانيّة إلى توحد مع جيراننا وهذا هو مفهوم الإحسان[١٩]، وهكذا يكون التطبيق الصحيح للتواضع والإحسان، فهما معيار الصدق والتمييز الميتافيزيقى من ناحية، ومعيار الاتحاد والتماهى الأسرارى من ناحية أخرى.

***

وهناك بعدان للخيمياء الروحيّة أو هما مرحلتان يطلق عليهما

١٩ «الحق أقول لكم: بِما أنكم فَعلتموه بِأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر فبى فَعلتم» متى ٢٥: ٤٠، فالذات الربانية باطنة فى المرء ذاتيًّا وفى الغير موضوعيًّا، أى موضوعية من وجهة نظرنا، وذاتية من وجهة نظر الغير فإن لهم ’أنا‘ مثلنا تمامًا.

'المذهب' و'الطريقة' أو 'الحق' و'الطريق'. والعنصر الأول هو الكلمة الربانيّة والثانى هو استجابة الإنسان لها، وبهذا المعنى يتنزل الحق فى الوحى ويتصاعد الإنسان بالتعالى إلى الحق.

ولنعد الآن إلى نقطة بداية أطروحتنا فإن آتما تصير مايا حتى تصبح مايا آتما[٢٠]، ذلك أن كليّة القدرة الربانيّة التى تنبثق عن اللانهائية تشتمل على احتمال أن يُعرف الله سبحانه من 'الخارج' بدءًا 'مما ليس هو' حيث يكمن المعنى الكامل لخلق الإنسان والخلق بما هو، ويصبح الخير الأسمى فى مستوى الوجود متفاضلا وتتجسد الفضائل الناتجة عنه فى ظاهر الحياة، فلن يكون هناك عالم ما لم يجعل المطلق من ذاته انعكاسًا نسبيًا.

أما انعكاس النشأة الكونيّة فيتباعد عن الله سبحانه ولكن ذلك بمعنى قول رُبَّ ضارةٍ نافعة، ويشهد الكتاب المقدس على ذلك فى صيغة «ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدا» التكوين ١: ٣١. ونجد فى أدبيات البوذيّة لتسعد كل المخلوقات، وذلك يعنى أن الكلمة الأخيرة مرهونة بالرضوان الذى يتناسب مع الوجود ويتناسب بالتالى مع كل ما وجد.

٢٠ نحن هنا نعيد صياغة المصطلح الهندوسى بحسب الصيغة الشهيرة للقديس إيرينايوس التى تؤسس للعلاقة بين الله سبحانه والإنسان وترسم بالتالى دورة النشأة الكونية، وغاية هذه الدورة للجرم الأصغر هى الفردوس، وغايتها للجرم الأكبر هى 'الإنسان الكامل' عند الصوفية، والغاية النهائية هى التوازن الكونى النهائى Apocastasis.

عندما نتأمل فى الإنسانيّة من حيث قِيَمها يتعين علينا أن نميز بدهيًّا بين مركز الإنسان الذى يتحدد بموجب العقل المُلهَم، ومن ثمَّ يتجذر فيما هو سرمدى لا يحول وبين الإنسان الهامشى. وهذا الفارق يتكرر على علاته فى كل إنسان يعى ما يفوق الطبيعة سواء أكان ينتمى إلى النوع الأول أم الثانى، وليس للإنسان مركزيَّة أصوليَّة بدون ذلك الوعى ولا أية قيمة يعتد بها بالتالى. وهذا هو التمايز الإيكهارتى بين 'الإنسان الباطن the inner man' و'الإنسان الظاهر outer man'، والظاهر منهما يتحدد بموجب تماهيه السلبى مع خبراته، فى حين قد يستمتع الباطن منهما بالعناء فى إنسانيته الفانية حتى يظل وفيًّا لجوهره الخالد الذى يتفق مع توحده فى الغاية إلى الله سبحانه. وتكمن إمكانيَّة ذلك التوازى فى طبيعة الإنسان الحقة ذاتها، وهى جوهر فكرة أفاتارا أو الولى أو القديس. وبصدد جوهر تلك الفكرة نقول إن كل روحانى هو أقرب إلى أن يكون إنسانًا حقًّا وربًّا حقا. فالجوهر البرانى القابل لا ينفى القناع الإنسانى، ولا القناع الإنسانى بمانع من التجلى الربانى[٢١].

وقد قيل إن هناك رجالاً ربانيين يضحكون مع من يضحك

٢١ يرمز لعب كريشنا مع الجوبات إلى القناع، فى حين يرمز ظهوره فى صيغته الخالدة أمام آرجونا إلى الجوهر الربانى القابل. ويعكس الشكل الذى تجسد فى مايا فى أقنعة لا تحصى، لا أقنعة أرضية فقط بل أقنعة سماوية كذلك.

ويبكون مع من يبكى، وهو ما يعنى الزهد والانفصال بشكل غير مباشر، ويعنى حسن النيَّة بشكل مباشر عند الإنسان 'الروحانى' 'المركزى'، وهو زاهد منفصل لأنه لا يتماهى مع العوارض، وهو حَسن النيَّة لأنه لا يملك أن يكون أنانيًا ولا أن يأتى صَغارًا، ولكن سموّه ذاته يقيم العوائق أمام تلاؤمه مع المناخ الإنسانى فيجبره من ناحية على أن يكون جزءًا منه، ومن ناحية أخرى على جلاء كل العبث الذى ينطوى عليه[٢٢]. ويقبع مركز الإنسان بالضرورة بمعزل عما يعانيه 'ظاهرًا'، ويشعر بأن كل امرئ هو شبه ذاته، ويضع نفسه مخلصًا فى مواقعهم، ولكن لن يضع أحد منهم نفسه فى موقعه. ثم إن طرق عمل الإنسان المركزى قد لا تبدو 'أخلاقية'، وقد تتعارض مع مواضعات أخلاقيَّة مخصوصة، ولكن ليس مع الأخلاق بما هى، لذلك لزم التمييز بين 'العدالة' الظاهريَّة المشروطة وعدالة أخرى باطنة غير مشروطة.

ومن الواضح إذن ضرورة التمييز بين القناع بغرض الإحسان المخلِّص والقناع بغرض الحقد الخئون. وبتعبير أقرب إلى اللغة المعتادة فكلمة

٢٢ يعرض شكسبير فى هاملت صورة رجل متأمل ولكنه حالم وانفعالى، فالبطل يظل غريبًا عن عبث العالم حتى يتورط فى ذلك العبث، ولا بد أن نراعى أن العمل المسرحى يشير بالضرورة إلى الظاهرة الكونية فى خضم كثرة من الأقنعة المفتعلة والأقنعة الطبيعية التى لا تشعر أنها أقنعة، ولكن الممثل على وعى بها ويحاول أن 'يحقق' معناها العميق فى فنه المتقلب. ويُفْتَرَض أن أغسطس قيصر وهو الذى جرى تأليهه فى حياته قد قال على فراش موته «صفقوا... ألم ألعب دورا رائعا فى ملهاة الحياة؟» ويكنى بذلك عن المسافات بين 'الروحى' و'النفسى' و'الجسدانى'.

’قناع‘ ترادف ’المظهر الزائف‘ أى بلا صدق، وهذا هو عين العقل من وجهة نظر علم النفس السائد، ولكن ذلك يعنى تجاهل حقيقة أن هناك أقنعة قدسيَّة وأردية كهنوتيَّة تعبر عما يتعالى على مرتديها أو تعبر عن جوهره المتعالى ذاته. وهكذا تعمل الأوبايا فى الأديان التاريخيَّة كرداء ’للحقيقة المتجردة‘ عن المظاهر وهى الرمزيَّة التى تفصح عن الرسالة السماويَّة، وهى الحكمة المتعالية الأزليَّة والدين الخالد الذى يستر السر العارض حين ينبو عن الاستيعاب.

وهناك فارق فى الوظيفة من حيث المبدأ على الأقل بين الحجاب والقناع، فالقناع إيجابى بالمعنى الذى يعبر عنه ويثبته ويظهره. ويمكن القول أيضًا إن الحجاب هو ما يرغب المرء أن يظهر فيه ’أقل من مقامه‘، وحين يرغب أن ’يتخفى‘ بالقناع فإنه يبدو ’أكبر من مقامه‘، ما لم يكن القناع صورة ’لقلب‘ من ارتداه، وبذلك يشكل قيمة نسبيَّة، وهى قيمة خارجة عن الشخصيَّة فى الواقع وإلا لظلت فى خفاء. وهناك حالات تتخذ الحكمة فيها مظهر السذاجة أو حتى العبث، سواء أكان ذلك عفو الخاطر حال عدم الخبرة فى مناخ أدنى[٢٣]، أم كان إراديًّا بموجب عهد خفاء الحكمة، وقد يصل إلى حد الادعاء النقيض[٢٤]، أى السذاجة، ولا يمكن استثناء هذه

٢٣ بالرغم من أن من يستطيع أن يقوم بالأكثر قادر على أن يقوم بالأقل، وهذا أمر واضح، ولكنه يفترض سلفا أن يكون المناخ مفهوما للإنسان الفاضل الذى يشارك فيه، فقد لا يفهم المجريات النفسية لإثم أو رذيلة بعينها إذ جاء من ’كوكب آخر‘ ويحمله فى جبلته.

٢٤ ظهرت أسماء مثل ديوجين وعمر الخيام وربما نصر الدين خوجه وهو جحا فى العالم

الإمكانيَّة من خضم تنوعات السلوك الإنسانى ومن باب أولى من كليَّة القدرة الربانيَّة.

***

تطرقنا آنفًا إلى الانقطاع بين مركز الإنسان وعبث العالم، وواقع أن سلوك الإنسان الهامشى صالح على سبيل إظهار التآزر مع المناخ الدنيوى، إلا أن ذلك مظهر مضلل، إذ إن السلوكيات المشتبهة تخفى نيات مختلفة حتمًا، ذلك إلى جانب أن على الإنسان المتميز أن يتصرف 'كالآخرين' حتى يخفى تميزه بقناع العادات المقبولة، وسواء أكان ذلك بدافع الإحسان أم بدافع حب البقاء. ويبقى علينا أن نتفكر فى أن المتعة عند التأملى لا تؤدى إلى انتفاخ شخصيته، ولكنها تؤدى إلى بسط فى النفس إلى الخارج حتى إن 'العزاء الحسى' ينفتح على المتعالى ولا ينتفخ بالتدنِّى[٢٥]. وهناك إضافة إلى ذلك بركة مشابهة تتدخل لصالح المؤمن المخلص عندما يتماس مع المتعة ألا وهى اسم الله سبحانه، فتنفتح نفسه للرحمة فهو يدعو الله تبارك وتعالى

العربى، وتيل يولينسبيجل وآخرين ممن يمكن أن يذكروا فى هذا المقام، كذلك مهرجو البلاط الذين ينتمون من حيث المبدأ إلى النوع ذاته، ناهيك عن المجاذيب fools of God الذين يظهرون فى أديان مختلفة.

٢٥ تبدو الطبيعة المتوازنة للمتعة بجلاء فى الموسيقى حين تسكر المرء فى اتجاهين متعاكسين، فقد تدعو إلى النرجسية كما قد تدعو إلى تعالٍ تأملى على النفس، وقد قال مايستر إيكهارت إن كل وجبة لها أهمية تعبدية للنفوس التى ارتبطت بالرب بشكل عميق، فالمتعة بالمدى الذى تؤثر به تقصى آليات السقوط الانفعالى سواء أكان المرء ناسكًا متطهرًا أم متعدد الزوجات. وقد قال الجنيد «يتلون الماء بلون إنائه» وهو ما يعنى أن المتعة تتخذ طبيعة جسد من يستمتع، وبتعبير آخر فطبيعة الذات تحدد العلاقات بين الذات والموضوع.

ويتحصن به.

أما فيما يتعلق بالضعف الإنسانى فقد يكون العرف السائد 'مناقضًا للطبيعة'، ولكنه من داخله ليس كذلك، فقد قالت مريم عندما فرغت الخمر فى عرس قانا «ليس لهم خمر» يوحنا ٢ : ٣ ولم تكن نيتها محدودة باحتياج الجسد، بأكثر مما كان سليمان فى 'نشيد الأنشاد' أو جيتا جوفيندا. والزهد نافع أو ضرورى للإنسان كما هو فى الواقع، ولكن المنظور التنسكى لا يمكن أن يكون حاويًا للحقيقة بأكملها وبالتالى على المشروعيّة، إذ إن الإنسان مطرود من الجنة الربانيّة والجنة الأرضيّة. ويتجاهل غُلاة التنسك أن الناس ليسوا على شاكلة واحدة، ولا شك أن كل متعة تسلية، ولكن لا يترتب على ذلك أن يكون كل زواج أمرًا سطحيًّا بما فيه عرس قانا.

وليست الطرق إلى الله سبحانه هى الحق والثواب والتضحية فحسب، ولكنها الجمال أيضًا، والخلق ذاته يشهد على ذلك، ثم الفن الشعائرى بما فيه إقامة الشعائر وأشكال العبادات. ولا يُزيغُ عن الله سبحانه الخطيئة والجريمة والشهوة عندما تكون عرضيّة فذلك يجعلها متعادلة فحسب، بل القبح أيضا[٢٦] عندما يتحول إلى رغبة وقصد كما هو الحال فى هذا العالم الملىء بالقبح المنظم وهو العالم الحديث. والرذيلة نوع من القبح كما أن الفضيلة نوع من الجمال «كلك جميل يا حبيبتى ليس

٢٦ كما أنها تتعادل فى سياق من الجمال، وتكمن هنا بمعنى ما دلالة البعابيع gargoyles التى تقام على الكاتدرائيات، إلا أننا لا يصح أن نلوم إنسانًا على قبحه، ولكن يمكن أن نلومه على سوء تعبيره.

فيك عيبة» نشيد الأنشاد.

إن شبه الإنسان بالرب يستلزم جمال الخُلُق كواقع واحتمال، والروحانى هو من يتماهى مع جوهره الروحى ويظل على صدقه لنفسه، فليس قناعًا لا يعى مجاله، وليس جسدانيًا محتبسًا فى عرضيته.

***

وجيفآتما Jivatma أو النفس الحيَّة هى القناع الذى يستر آتما بأشكال وهميَّة لا تفرغ، أو هى 'ذات' الإنسان. ويتماهى المرء بما هو مع الحوادث العرضية، ولذلك كان عُرْضَةً لقهر عوامل القصر والتحول، فبالنسبة للقصر، نجد أن الكمال الشكلى لا يحوى كل أنماط الكمال الأخرى، أما بالنسبة للتحول، فالتجليات العارضة خاضعة لمراحل أو تحولات بين الفاعلية والمنفعليَّة، ورغم أن ذلك لا ينتقص من الكمال شيئًا إلا أنه قد يشوهه. وتنحو مرحلة الفاعليَّة إلى تجلى الحريَّة الطبيعيَّة للإنسان، أما مرحلة المنفعلية فتصيب الإنسان بالضعف حيال بيئته ونواقصه سواء أكانت جوهريَّة أم عرضيَّة. وباختصار فالعرضيَّة منسوجة من اللاتوازنات فى المكان والزمن دون أن يعنى ذلك النقائص الباطنة[٢٧]. ولنقل إن الأمر لا يقتصر على 'قهر عوامل القصر والتحول' بين مرحلتى الفاعليَّة والمنفعليَّة، ولكن هناك أيضًا عدم اتزان مكانى بين باطن الإنسان وظاهره، والحلُّ المثالى هو انتصار الفاعليَّة الروحيَّة على المنفعليَّة

٢٧ وهذا ما يفسر أعراض 'الجفاف' التى قد يعانى منها بعض المتنسكين، وفى تلك الحالات يكونون عرضة للإغراء أو الابتلاءات الباطنة.

الجسدانيّة.

ومشكلة الاتزان تتصل بشكل خاص بالجذب بين وظيفتى الإظهار أو التجلى والاستبطان أو التوحد، وهناك حكماء يقتصر واجبهم على توجيه وعى الناس بظاهرهم إلى وعى بباطنهم، وآخرون يقتصر واجبهم على إضافة دعائم محسوسة لذلك الإرشاد وهذا هو الاستثناء، وأوضح مثال له هو مفهوم 'البطل الحضارى Kulturheros' الذى ينشئ حضارة جديدة أو مرحلة جديدة من مراحل الثقافة[٢٨]. ويلزم التنويه التالى عن التمايز الجوهرى بين المظهريَّة الدنيويَّة التى لا تربو عن تفضيل 'الدنيا' على الروح وبين استبطان روحى هو أول الطريق إلى الله سبحانه. فكل من وُهِبَ حدًّا أدنى من الروحانية كان معيارُ التوازنِ عنده بين الظاهر والباطن لصالح جذب القطب الباطنى. فالإنسان المصلى الذى يدعو الله سبحانه قادر على أن يعطى جماعته بقدر ما يأخذ منها دون أن يبعثر نفسه ولا أن يتخلى عن إخلاصه لرسالته فى 'البطون'، فلا يمكن لشىء أن يهدد علاقتنا بالسماء التى تبطن فينا، وليس هناك من يعرف ماذا يأخذ من الدنيا وماذا يعطيها بالحق إلا من نذر نفسه لله تبارك وتعالى.

ونجد إلى جانب القصر والتحول وعدم الاتزان مسألة عدم

٢٨ كان القديس لوقا أول من رسم أيقونة للعذراء عليها السلام، وأسس بذلك بعدًا فنيًّا تراثيًّا فى المسيحية. وقد استمرت الكنيسة الشرقية فى الحفاظ عليه، وأسس جلال الدين الرومى تراثًا موسيقيًّا فى التصوف، ولم يكن ذلك فى الحالتين إبداعًا بل إلهامًا.

الدوام، وهى تحدُّدُ زمنيٌّ فى الحياة ذاتها، فإن الطفولة تنتهى، يلحق بها الشباب والنضج والشيخوخة، ثم تنتهى الحياة ذاتها[٢٩]. وعادة ما يمثل الشباب والنضج تجلى مثال 'الفكرة'، فى حين أن الطفولة والشيخوخة لهما محدداتها الحرمانيّة، إلا أن قمة التجلى الفردى قد لا تكون دائمًا فى مرحلة الشباب أو النضج، فهناك من يصل إلى كامل إمكانياته فى الطفولة ثم ينطفئ ويتصلب ويتثاقل، وهناك آخرون لا تظهر تجلياتهم إلا فى الكهولة والشيخوخة. ولا شك أن قمة النضج لا حاجة بها لأن تجلى فى مرحلة الشباب، فالأفاتارا إنسان كامل من كل ناحية، ولا شك أنه يمثل فى كل مرحلة كمالها، ولكن ذلك أيضًا ممكن بالنسبة إلى أناس أقل مقامًا وحتى ذوى المواهب المتواضعة وقد اجتبتهم عناية الله سبحانه.

***

لقد قيل إن العادل من الناس يأثم سبع مرات فى اليوم، وغاية هذا التناقض الاصطلاحى هو بيان أن الدنيا لا كمال فيها إلا بالمعنى 'المطلق نسبيًا'، ولولا هذا التحفظ لاستطعنا أن نستغنى عن فكرة الكمال. ويرى التصوف الإسلامى أنه ليس هناك إثم أكبر من الوجود، لذا كان الصوفى لا يكف ليل نهار عن دعاء الله سبحانه

٢٩ قال جوته فى مسرحية فاوست «كل ما اختنى يستحق أن يختنى»، وفى الوقت ذاته يخلط بين وظيفة الرب فى الاستعادة من الحياة ووظيفة الشيطان فى تدميرها، إلا أن المقولة تميز 'بمنطق' معين كامن فى مايا المخلوقات أى أوهامها.

أن يغفر له ويدين نفسه حتى دون أن يشعر بوجود أى إثم كان[٣٠]، لا لشيء إلا لأنه موجود، ويقول المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» متى ١٩ : ١٧ ومن الواضح أنه ما من شائبة تشوب رجل الله.

فلو كان الإنسان خاضعًا لمحددات أو أبعاد أو مراحل نظرًا لتماسه مع المادة فيمكن أن يكون إما خيِّرًا أصوليًّا أو شرِّيرًا أصوليًّا بحسب جوهره القابل، وهو ما ينتمى إلى نتائج كليّة القدرة، والقدرات هى التى 'تريد' أن تكون ما هى، وليس الله سبحانه هو من يفرض ذلك عليها. وليس لهذا علاقة بالصيغ العامة للعوارض مثل صيغ المكان والزمان، فليس السبب المباشر لنوعيّة الشخصيّة كامنًا فى المادة ولا فى أى عوامل خارجيّة، بل هو كامن فى الروح بالمعنى الفردى لها، فبالخير تتجلى الفضائل وبالشر يتجلى الحرمان، لكن كليهما خاضع لتقلب أحوال الوجود.

وتتجلى عن تواليف الطبائع الأصوليّة وصيغ العوارض الأرضيّة تنوعات لا تحصى من النماذج والمصائر[٣١]، وهكذا يستنتج النسبى relativist أنه ليس هناك ما هو خير أو شر بذاته، وليس هناك إلا ما

٣٠ قال النبى داود عليه السلام «لأن آثامى قَد طمت فَوق رأسى» مزامير ٤ : ٣٨، وذلك باعتباره توكليًّا ساميًّا وداعيًا أخلاقيًّا لا فيلسوفا مثل اليونانيين والهندوس، فهو يصبغ وعيه الموضوعى بتخثر الواقع النسبى بالذاتية.

٣١ «من شاء لم يقدر ومن قدر لم يشأ، ومن عرف لم يعمل ومن عمل لم يعرف، وهكذا تسير الدنيا فى مسالك الشر»، وهذه المقولة الإيطالية التى جاءت بصيغة الأمثال تجمل بطريقتها بؤس 'ملهاة الإنسان' وعالم العوارض الأرضية.

كثر أو قل، وهو لغو فارغ بمثابة التغاضى عن تمايزٍ عرضنا له سابقًا، ورغم ما يبدو من عبث فى ظاهره ولكنه جوهرى ميتافيزيقيًا وهو التمايز بين 'المطلق البحت' و'المطلق النسبى'، والأول خير بطبيعته، والثانى 'انعكاس الخير على مادة الشر' لو صح التعبير[٣٢].

وقد تطرقنا سابقًا إلى أن التحديدات والأبعاد والمراحل التى تحكم فى حياة الإنسان لا تنتج إلا بتماسه مع المادة، والحق أنها تحكم فى الجسد corpus والنفس anima من الإنسان فحسب وليس فى الذكاء بما هو. والجسد والنفس قناعان منطبعان على الروح التى يظل جوهرها معصومًا لا يُحَدُّ بحدودٍ ولا أبعادٍ ولا مراحل، ويعود بنا ذلك إلى المقولة الإيكهارتيَّة عن 'إنسان الباطن'.

وربما تعين علينا أن نضيف هنا اعتبارًا لا يتصل مباشرة بموضوعنا إلا أنه مرتبط به، فالمقولة الهندوسية 'الله فحسب هو المهاجر الوحيد transmigrant'، والتى تعنى أنه ينتقل من ميلاد إلى ميلاد عبر سلسلة من العوالم. وهذا حق من منظور 'ليلا lila' أى 'لُعبة المقادير'، ولكنه ليس حقًّا لو شاء المرء أن يستنتج أن الناس كأفراد فى مستواهم ليسوا مسئولين عن أعمالهم[٣٣].

٣٢ لا تعنى فكرة 'المطلق النسبى' أن هناك 'نسبيًا مطلقًا' فذلك التعبير مرادف واقعيا 'للاشىء'.

٣٣ لا يجب أن نتجاوز عن أن هجرتهم هى نتيجة أعمالهم وأن الهجرة الباطنة لله تبارك وتعالى تنتمى إلى البعد الأنطولوجى الكونى onto-cosmological لا إلى عالم تزامن الأسباب والنتائج. راجع باب علم الأخرويات فى كتابنا طرق الحكمة الخالدة Survey of Metaphysics and Esoterism, World Wisdom Books، سلسلة تراث واحد.

***

وهويتنا العميقة هى صلتنا بالله علا وتنزه، وقناعنا هو صورتنا التى لا بد أن نتقمصها فى عالم الصور مكانًا وزمانًا. ومناخنا وشخصيتنا ينتميان بالضرورة إلى الجزئى the particular لا إلى الكلى universal، أى إلى 'ممكن الوجود' لا إلى واجب الوجود'، وإلى الخير النسبى لا إلى الخير الأسمى. وهكذا يتعين علينا ألا ننزع حين نجد أنفسنا نحيا فى مناخ بعينه وليس غيره، ولا حاجة بنا أن نشقى لأن المرء شخص بعينه وليس شخصًا آخر. وأن يكون المرء شخصًا مخصوصًا مخافة ألا يظهر فى الوجود فعليه أن يكون 'شخصًا أوصافه كذا وكذا'، لا أن يكون 'الشخص بما هو'، فذلك لا وجود له إلا فى عالم المثال الربانى، أما المخصوص فما هو إلا انعكاس فى النسبية.

وما يهمنا هو أن نتواصل بواجب الوجود بدءًا من ممكن الوجود. أى بالخير الأسمى بدءًا من الخير النسبي. وهو جل وعلا جوهر قيمتنا النسبية ورحمته تشتمل على مشيئته فى أن ينقذنا من أنفسنا ويخلصنا بجلاء أسراره فى الحياة والخلود.

تحدد كلمة nihilo فى تعبير creatio ex nihilo أى الخلق من عدم وظيفة كلمة ex، وعليه فإن ex لا تفترض وجود مادة ولا وعاءً بل هى تشير ببساطة إلى الإمكانيّة من حيث المبدأ مثلما تشير كلمة with إلى إمكان وجود شيء ما حتى لو كان with nothing فى تعبير مثل 'كان الله ولا شيء معه' فى الحديث الشريف، والذى يعنى 'دون غاية بعينها'، ولا مبرر إذن للوم الصيغة اللاهوتيّة على الإيحاء بجوهر ربانى إضافى يصبح بالتالى إيحاءً 'بثنويّة dualism' أصولية[٣٤] قد تتوخى اللعب بالكلمات وتهتم بالتزيد فى قيمة مثالب اللغة.

ومن الواضح أن الخلق ينبع من أصل ما، وليس من جوهر كونى مخلوق بل من حقيقة تنتمى إلى الخالق عزَّ وجلَّ، وذلك مقصور على معنى أن الخلق 'فى الله' سبحانه، وهو كذلك من منظور الفيض أنطولوجيًّا، فكل شيء يحتويه الوجود 'يحتوى' بدوره حقًّا على الوجود كما يحتوى على مثال أو 'فكرة'، وهى 'المحتوى' الربانى بدهيًّا، فالله هو الحقيقة بما هى. ولكن الأشياء خارج الله سبحانه من منظور 'العوارض' كما تشهد كل المتون المقدسة، وهى كذلك من منظور الظواهر الملموسة للعالم، ولا يمكن أن يكون الخير الأسمى

٣٤ لقد خلق الله سبحانه آدم من طين، لكن الطين أو الأرض قد خلقت من العدم، وخلق آدم معها.

هو محتوى ذلك الوجود الحرمانى أو متاهة الأعراض أى الشر. فالبنية الأنطولوجيَّة 'المتعادلة' للشر هى أنه أمر عارض يأتى فى سياق 'الخير'، ولكن ليس هناك شر بما هو. أى إن الإمكانات الحرمانيَّة المنحرفة ليست 'فى الله' إلا بالقدر الذى تشهد به على وجوده جل وعلا فحسب، وتشهد بالتالى على كليَّة القدرة، لا بمحتوى تلك الإمكانات السلبيَّة التى تعنى 'عدم الوجود' أو المستحيل أى العبثى. وقد يحتج البعض بأن وضع بُعْدٍ من العالِم 'خارجًا عن الله' يعنى أننا نفترض ثنويَّة صريحة، والحق هو أن ذلك ما ننويه قصرًا على مقام النسبية فحسب أو مايا الكونية[٣٥] وهو ثنائى منطقيًّا. وسر النسبيَّة كامن فى عبثية 'الحقيقتين the two realities' وهى احتماليَّة وجود 'ما هو غير الله سبحانه' وتعنى أن كليهما فى مايا. ولو أننا سكتنا عن كل ما هو غير الله سبحانه وتمسكنا بأن كل شيء فى الله تعالى من كل الأوجه، فكأننا ننكر عالم الوهم مايا وهو سر اللانهائية الربانيَّة، وهو منتجات قد تناقض غاياتها فى سياق التجليات.

وقد حاول البعض حل إشكاليَّة وجود الشر بادعاء أنه لا وجود له عند الله تبارك وتعالى، وعليه فإن كل ما فى الوجود خير، وهى مقولة غير صحيحة وتنذر بسوء الفهم، والحق أنه يجب القول بأن الله سبحانه يرى التجليات الحرمانيَّة فى سياق التجليات الرضوانيَّة التى

٣٥ وليس مايا قبل الكونية أى الربانية والتى تكافئ الوجود البحت وخالق الوجود سبحانه.

تُعوِّض عنها، ويكون الشر من هذا المنظور عاملاً عرضيًّا بالنظر إلى الخير الأعظم المتمثل فى انتصار الحقيقة vincit omnia Veritas. ولا وجود لمايا فى المقام الأسمى للحقيقة فيما يناظر آتما أو براهمان، ولن تطرأ بالتالى احتماليّة ثنائيّة أو ازدواجيّة مثل 'الخير والشر'، وتتأكد التعارضات التكامليّة فى مقام مايا قبل الكونى، فالله سبحانه يصبح جُمَّاع كل الثنائيات فى آنٍ من قهر ولطف ومن عدل ورحمة ومن قوة وجمال، لكن عالم الأعراض والشر يختفى فلا وجود له إلا فى مايا الكونية، ذلك النسيج القلق من الأحوال والتناقضات التى تتمخض عنها 'مثالب الوجود' 'فى الله' و'خارج الله سبحانه' فى الآن ذاته، فهى 'فى الله' بمعنى أن كل إمكانيّة قابلة للوجود إنما تنتمى إلى كليّة القدرة، وهى 'خارج الله سبحانه' لأن الخير الأسمى لا يشتمل إلا على الإمكانات المثاليّة فحسب، وهى إيجابيّة حيث إنها وصف لخير الغيب المطلق.

***

ولا ننوى فيما يلى أن نستدعى بلا ضرورة مبدءًا خفيًّا عن أنظار الميتافيزيقيين، ولكن ننوى ببساطة أن نلفت النظر إلى فاصلين فى فضاء آتما مايا وهما متكاملان على اختلافهما، وهو ما يستلزم بعض التكرار.

ومن المعلوم أن هناك 'مجالين أنطولوجيين' هما المطلق والنسبى، والمطلق هو ما وراء الوجود والنسبى هو الخالق والخلق. ولكن يمكن تعريف حقائق 'المجالين' ذاتيهما بطريق آخر أى فى إهاب

الحقائق 'المبدئية' والحقائق 'المتجلية'، والحقائق المبدئيَّة هى النظام الربانى وعالم الملكوت، والحقائق المتجلية هى الوجود والكون وعالم الملك. ويعنى هذا أن مقام الوجود لا يتماهى مع مقام المطلق بل ينتمى إلى النظام الربانى من حيث إنه انعكاس له سبحانه فى النسبية فحسب، وهو ما يستوجب وصفه بالاصطلاح التناقضى 'المطلق النسبي'، فلو كان وجه الرب المسمى هو المطلق ذاته تنزه وتعالى لما أمكن تواصله مع مناجاة الإنسان ودعائه.

وتتأكد علاقة آتما بمايا بشكل غير مباشر فى نهايات المسار الكونى نحو التجلى بمجالين جديدين هما 'السماوى' و'الأرضى'، ونقول 'بشكل غير مباشر' إن العالم السماوى هو آتما بالتشبيه فحسب لا على الحقيقة، بمعنى أن السماء هى انعكاس المبدإ على التجلى مما يضفى عليها من منظور العالم الفانى الناقص وظيفة أو 'آية' شبه ربانيَّة، وهكذا عكفت الميثولوجيات على تصوير السماء كما لو كانت الحدود القصوى للنظام الربانى، لا على أساس كونها مقامًا دانيًا من تجلى الخلق، وتبدو الملائكة وكرامهم فى الميثولوجيات التوحيديَّة للأديان الإبراهيميَّة كما لو كانت 'ديفات Devas' أو ملائكة التدبير فى العالم الذى يعتريه النقص.

ولا يفلت من تصدعات وانحرافات المحيط الكونى لمايا وسامسارا الدنيا إلا المركز السماوى الملائكى دون أن يفلت من المحددات التى تحدد النسبية بطبيعتها. وهذا التميز جوهرى، فليست 'المحددات'

مرادفة 'لعدم الكمال' فالكرة محدودة قياسًا إلى الفضاء، ولكنها كاملة لا يعتورها نقص، فهى أكمل شكل ممكن، وفى آية «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» لم يقصد المسيح عليه السلام أن يحرم الملائكة والقديسين من كل كمال، بل قصد إلى قصر الكمال على المطلق فى النظام المبدئى اللامتجلى، وهو فيما لا يطوله احتمال عدم الكمال.

وقد خاطب المسيح عليه السلام الرب قائلا «أبانا الذى فى السموات» فأشار بذلك إلى قطبين، النظام الربانى أو الأقنوم الخالق والعالم السماوى «ليتقدس اسمك» وليأت ملكوتك. والآية الأولى تفصح عن تصاعد مايا نحو آتما، أو هو تصاعد الإنسان وتعاليه نحو الله سبحانه، والثانية تشير إلى تنزل آتما نحو مايا، أى تنزل فيض الربانى نحو الإنسانى، وقد عبرت عن ذلك آية آباء الكنيسة أصبح الرب إنسانيًا حتى يصبح الإنسان ربانيًا، فقد حدد الجوهر ذاته فى شكل حتى يتحرر الشكل إلى الجوهر، وغاية وجود المحدود ليست مقصورة على جلاء التجليات المتفاضلة التى لا تحصى للانهائى، ولكن الكمال والسعادة هما العودة إليه سبحانه وتعالى.

***

وقد ذكرنا أن كل مستوى أنطولوجى يعبر إما عن المركز أو عن المحيط بموجب سياقه، ويتضمن كل مستوى المستوى الآخر بدءًا من 'أبعاد' المطلقية واللانهائيّة فى الغيب المطلق، وكذلك يتضمن الوجود ما يظهَرُ وما يَبْطُن، وهو 'قدسى' و'حكيم' جوهريًا و'عادل' و'رحيم' تجاه الخلق، ويمكن التمييز بين كرام الملائكة وعمومهم فى

السماء والذين يلتحق بهم المباركون من الناس، أما فيما تحت السماء فهناك 'دورة الميلاد والموت' أو هى «المحرك الذى لا يتحرك» بحسب تعبير أرسطوطاليس. والإنسان واقعًا يمثل الواحد الصمد فهو 'صورة الرب' وهو منفتح على المطلق إلى الخلاص وإلى أقصى مدى يسمح به التجلى الكونى، وهو يمثله جل وعلا بشكل احتمالى سلبى غير مباشر فى صورة الرجل العادى، ولكنه يمثله بشكل فعال مباشر فى صورة الرجل 'الربانى' الذى يصبح مركزيًّا بالنسبة إلى الإنسان العادى، مثلما يكون الإنسان العادى مركزيًّا بالنسبة إلى عالم الحيوان. والمؤمنون يتوحدون مع كلمة الرب المخلِّصة بالعمل مثلما تتحلق الجوبات حول كريشنا وتتوحد مع موسيقاه بالحركة.

وعندما نقول إن 'الربانى' يقوم بدور «المحرك الذى لا يتحرك» بالنسبة إلى إنسانيّة بعينها نعنى ضمنًا أن الوحى والتراث والرمز وكل ما تقدس هى ذاتها 'المحرِّك'، ومثال الرمز أو الرمزيَّة فى الإسلام هو الكعبة ﴿أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران : ٩٦ مركز يطوف حوله المؤمنون فى شعيرة الحج[٣٦] كما تطوف الكواكب حول الشمس. ونجد مثالا آخر عند الهنود الحمر فى رقصة الشمس حول شجرة ترمز إلى محور 'السماء والأرض'، حيث تتحول الحركة على التوالى بين

٣٦ هذه الشعيرة سابقة على الإسلام التاريخى بزمن بعيد، حيث إنها تعود إلى إبراهيم عليه السلام، وكان الطائفون حولها عرايا مثل الهنود أو الجوبات، وقد هذبها الإسلام إلى شبه عرى فى ملابس الإحرام.

الدفع المركزى centrifugal والجذب المركزى centripetal كما لو كانت شهيقًا وزفيرًا، وهو ما يعيد إلى أذهاننا صورة الجوبات فى دورانهن وتوحدهن. والرمز الشكلى للعجلة يتضمن الصيغتين وهما تشاكلان فى نهاية المطاف العلاقة الأصوليّة بين آتما ومايا، أو بين التوحد والمشاكلة، أو بين العودة إلى الأصل واختلاف احتمالات تنوع التجليات.

إن ظواهر الجمال والخير هى ما يجعلنا فى حال من السعادة، وكذلك كل النعم التى يستعيرها الوجود المتجلى من الوجود البحت، والعرضيَّة هى ما يصبغ تلك الظواهر بالظلال، وتنتمى إليها كل الظواهر بالضرورة كى توجد، ولا تقتصر مهمة العرضية على تحقيق كل أنواع التحديد والقصر الناتج عن التجلى، بل هى كذلك تعارض الظواهر الإيجابيَّة بظواهر سلبيَّة، وحيث إن كليَّة القدرة لا حدود لها فلن تقصُر عن تحقيق تجليات حرمانيَّة تبدو عبثيَّة من منظور الإنسان، ولكنها على الحقيقة عناصر من الغاية الكليَّة للوجود الأرضى.

وتشع علينا انعكاسات الجوهر المطلق ونحن نعيش فى العرضية وإلا ما وُجِدنا، ونحيا فى هذه العرضيَّة فى المكان والزمن والشكل والعدد والمادة والفرديَّة، وكل ما نحب فيها فريد لا عِوَض عنه بقدر ما فيه من رسالة سماويَّة أو توهج شعاع من المطلق، ولكن كل شىء فى الوقت ذاته قد يختلف بما فيه شخصيتنا مما يلقى بنا فى خضم النسبية والغموض وعدم التحدد، ويرزؤنا بإغراءات الكنود والجحود[٣٧].

٣٧ ومأساة هاملت هى مأساة رجل ذكى أغرق نفسه فى العرضية وفقد اتصاله بالمطلق، وذروة 'عقدته' بين الواجب والانتقام لا تتقابس مع حبه لأوفليا الملائكية بدرجة مأساوية، وهو حب كان يمكن أن ينقذه شرط أن يفهم أن الحب له أولوية على الكراهية ولا يتعارض مع الواجب. ولنتذكر مقولة أرسطوطاليس «إن غاية المأساة هى التطهر katharsis بالمشاهد

وليست الحكمة مقصورة على رؤية المثال وراء الشكل ورؤية السماوى وراء الأرضى فحسب ولكنها يمكن أن تستكين كذلك إلى العرضيَّة. والحق أننا لا بد أن نكون 'أحدًا ما' وفى 'مكانٍ ما' حتى لو كنا واعين بإمكانيَّة أن نكون 'واحدًا آخر' فى 'مكانٍ آخر'، أى إننا قد نتمتع بعنصر بعينه من السعادة ونحن فى شكل آخر.

ونجد فى ذلك سلوكين روحيين من الفضائل الأصولية ألا وهما الاستكانة إلى العوارض أولا ثم تمثُّل الرسالة السماويَّة فى آيات الوجود ثانيًا. ويبدأ تمثُّل الرسالة بالحمد ثم بالاستبطان، فكل شىء هو اكتشاف أننا نحمل فى أنفسنا ما نحب وما هو فى نهاية المطاف إلا غاية وجودنا، ولن يزعجنا تقلب العوارض ولن يغلبنا لو كنا نعلم فى نفوسنا معنى المحتوى السماوى فى الوجود.

***

وكما أن هناك تمييزًا للنظام المبدئى يُفَوَّض إلينا بموجب أن لنا ذكاءًا موهوبًا فهناك كذلك تمييزٌ بين الحقائق الشكليَّة سواء أكانت جمالية أم أخلاقية، والتى تُفَوَّض إلينا بموجب أن لنا نفسًا، وهذا للقول بأن الفهم الميتافيزيقى لا بد أن يرافقه حاسة الشعور بالجمال فى كل مقاماته، وليس هناك استبطان للجمال دون معرفة ميتافيزيقيَّة مشاكلة. فـ«الجمال هو بهاء الحق» وهذا ما يفصح عن أن الحق هو جوهر الجمال.

المدهشة للبؤس الناتج من عبث الإنسان».

ويعود بنا الاتساق الأنطولوجى بين الحقيق والجميل إلى التساؤل عن 'لماذا' يوصف شيء بالجمال، ويرى الذاتيون subjectivists أن ذلك لأنه يُمْتِعُنا، وهذا أمر عبثى. والحق أن الرجل الذكى الطبيعى يرى أنه يوصف بذلك لأنه جميل فحسب، وقد صدق ولكنه لم يفِ بالإجابة عما يحتويه الجميل بشكل ملموس، ثم إن المرء لا بد أن يعرف ماذا يُشكِّل الجمال بما هو، بل أن يُعرَّف الجمال فى خصوصيته أيضا، أى فى كل تجلٍّ معبر متناسق على المستوى العام والخاص. فعلى المستوى العام إن كل جميل يحمل لنا رسالة ممن هو الجمال حقًّا سبحانه، أى التناسق والرضوان المنبثق عن الخير الأسمى، ثم إنه ينقل إلينا فى الآن ذاته جانبًا مخصوصًا بطريق تراتبات العرضية، حيث إن النتيجة الأخيرة لا تحتكم على جوهريَّة السبب الأول ولا كماله. فالجسد الإنسانى مثلا جميل التناسب فى شكله المعيارى الكامل، لا من حيث إنه يعبر عن بعد النعمة Ananda الجديرة بالحق Atma فحسب ولكن لأنه أيضًا يمثل هذه النعمة، وسواء أكان فى صيغة ذكر أم أنثى[٣٨] أو كان بموجب عرف عرقى عام أو أية إمكانيات فرديَّة خاصة، أو كان يعبر عن تنويعٍ على ذاتيةٍ متكاملةٍ متجذرةٍ فى المطلق فى مناخ عرضى، ألا وهو عالم الأرض بأنواعه ومطالبه وإمكاناته، ويكون ذلك التنوع حالة من الكمال، وذلك للقول بأنه

٣٨ تمثل المرأة الجمال بما هو، حتى إنه ليس هناك جمال يفوق جمالها، ذلك حين لا تستطيع العوارض فصلها عن مثالها الربانى، ولذلك يشعر المرء دائمًا بعنصر أنثوى فى كل جمال وفى كل كمال، وفى النقاء العذرى وفى كرم الأمومة وفى الخير والحب.

متسق مع طبيعة الوجود، وهذا الاتساق هو عنصر مضاف إلى الجمال. ويعيش إلى جانب الجمال الإنسانى جمال الحيوان والنبات والمعادن، ثم نجد أيضًا جمالاً بصريًّا وسمعيًّا وعقليًّا ونفسيًّا وغيرها من ضروب الجمال.

والجمال يتميز بأمر يوحى بالسكينة والبسط، أمر يُعزِّى ويحرر ويشقُّ عن جوهر الحق والبرهان واليقين بشكل وجودى ملموس، وهو صيغة كالمرآة لجوهرنا الخالد المبارك. ومن المهم هنا ألا نغض الطرف عن المواجهة بين محتوى العوارض ومحتوى المثالات السماويَّة التى انعكست فيها والتى تعتبر العوارض أداتها المباشرة. فليست المسألة مقصورة على الجمال بما هو فحسب سواء أكان جماليًّا أم أخلاقيًّا، فهى أيضًا مسألة أن كل عاملٍ صَغُرَ أم كَبُر يسهم بشكل مشروع فى سعادتنا، ومحتويات تلك العوامل ترجع دومًا إلى الاتساق السماوى الذى لا تستطيع العرضية أن تضفى عليه نشازًا ولا حرمانًا ولا قصرًا ولا عبثًا، ولنا حق مشروع فى ذلك الاتساق، ذلك أنه المعيار الذى يسكن جوهرنا ذاته. ولذلك نكرر ونكرر أن رسالة الإنسان أن يصير إلى ما هو حق بتحرير ذاته الباطنة من الظلال التى تجثم على ذلك العالم الناقص الفانى.

وحين يتحدث المرء عن عالم العوارض الأرضيَّة يستحيل اجتناب ذكر المادة، والتى هى أداة العرضية الأولى بلا منازع، شأنها شأن مايا التى يمكن أن تشف روحيًّا وبشكل ملموس عن الرسالة السماويَّة،

ولكنها يمكن أيضًا أن تكون منزلقًا نحو التدنى، حتى إنها قد استعبدت الإنسانيّة بالدنس والمرض والشيخوخة والموت حتى استحال مجالها إلى منفى للإنسان، إلا أن المرء عليه أن يتمسك بأن أزهار الفردوس على بعد ذراع، وأن المنفى ما هو إلا كابوس، لأن العوارض ليست إلا قناعًا.

ويتيح لنا سياق ذكر المادة فرصة لإبداء الملاحظة التالية عن مذهب المادية materialism، فليس هناك ما هو أكثر تناقضًا من إنكار الروح التى نعيش بها والإيمان بالمادة فحسب أو حتى العنصر النفسى الذى نسعى فى الحياة بموجبه، فالروح هى التى تنكر، والنفس هى التى تسعى، وسواءٌ على المادة أبقيت خاملة أم لا واعية، وواقعة أن المادة يمكن التفكر فيها برهان على تناقض الماديَّة مع ذاتها بدءًا من منطلقها، على شاكلة البيرهونية Pyrrhonism التى ليس هناك ما يصدق من منظورها، أو على شاكلة النسبية التى ترى كل شىء نسبيًّا عدا ذلك التوكيد فحسب، فهو مطلق عندها. وأيًّا ما كان فالذاتى لا يمكن أن يقوم من الموضوعى، والقول بغير ذلك يعنى غياب فهم الذاتيّة، كما يقوم أيضًا خطل عكسى عند قوم يستنتجون من الفيدانتا أن العالم ناتج فى عقولنا فحسب فى حين أن العقل يعجز عن خلق شىء أو محوه من الوجود. والعالم حلم حقًّا، ولكن ذلك الحلم ليس حلمنا نحن، فما نحن إلا من محتوياته، وتنسحب الذات المطلقة من وعينا كما تروغ الغاية المطلقة عن أنفسنا، وكذلك يختفى الفارق

العلوى بينهما عن عقولنا.

***

وتشتمل العرضية جوهريًّا على مبدأين هما مبدأ النسبية ومبدأ المطلقية، ويتناظر مبدأ النسبية هندسيًّا مع الدوائر المتراكزة، ويتناظر مبدأ المطلقية مع أنصاف أقطار الدائرة بموجب أن الأول يتجه إلى المحيط والثانى يتوجه نحو المركز[٣٩]. ويهدف مبدأ النسبيَّة إلى ألا تظهر الأمور كما هى عليه فى الحقيقة، ولكن يكمن فى قلب ذلك المظهر الخادع على سبيل التعويض مبدأ المطلقية حتى تكتسب الأشياء كفاءة رمزيَّة على الوجود، أى أن تتسق بطبيعتها الحقة مع الحقيقة، ولكن حين يهيمن مبدأ المطلقية يلوِّح مبدأ النسبية بذاته، أى إن الحقائق الكافية محدودة، وقد لا تتسق مع مثالها قبل الكونى فى كل أمر.

فمبدأ النسبية على سبيل المثال يرى أن خيمة السماء تلتف بالأرض، ولكن ذلك المظهر الخادع لا يمنع تدخل مبدإ المطلقية وهو أن الشمس لها الأولويَّة على الأنجم المضيئة كافة بما يتراءى لنا من حجمها وضيائها ودفئها، ثم إن الشمس وكواكبها رمز كافٍ للدورة الكونيَّة وفاعليَّة القوى السماويَّة قياسًا إلى خمول المادة والعالم النفسانى[٤٠]. ونجد على العكس من ذلك أن مبدأ المطلقيَّة يشاء أن تكون الشمس

٣٩ ومما له مغزًى أن آينشتاين الذى روج للنسبية كان رافضًا لفكرة وجود مركز للكون.

٤٠ وقد اكتسب علم الفلك البطليموسى بفضل التشاكل بين الوهم البصرى والحقائق الكونية صيغة 'العلم المنضبط'.

مركزًا لدوران الكواكب اتساقًا مع الحقائق الموضوعيّة، ولكن ذلك لن يمنع من تدخل مبدإ النسبية وهو يتدخل بأن يُظهر أن الكرة الشمسيّة ليست مركزًا لمنظومتها بل هى مجرد حبة من تراب بالمقارنة بالمنظومات الأخرى، وتصبح صورة الشمس من هذه الزاوية وهمًا بصريًّا فحسب، فالله جل جلاله هو 'المركز' دون أى تحفظ.

ولو نظر المرء إلى الكون بعين النسبية فحسب فلن يرى إلا أشياءَ نسبيّة يُنسب بعضها إلى بعض، وسوف يُخْتَزَل الكون إلى عبث لا خلاص منه، أما لو نظر المرء إلى الكون بعين المطلقية ومشاركة الأشياء فيها فسوف يشهد حتمًا تجليات المبدإ الأسمى فى الصور التى تفصح عن العلاقة بين الوهم والحقيقة، أى بين آتما ومايا.

وليس عند النسبيين سوى مايا ولكن ذلك ينم عن تناقض حيث إن مايا لن توجد إلا بوجود محتوياتها التى هى امتداد لآتما، وذلك للقول بأن آتما يمكن أن يُدرَكَ دون مايا لكن مايا لا تُدرَك إلا فى وجود فكرة آتما فحسب. فإما أن تكون النسبية انعكاسًا مقلوبًا للمطلقيّة أو لا تكون شيئًا، فإذا كانت شيئًا فذلك بموجب أن المطلقية هى اللانهائية كما أنها الإشعاع الكلى المتجلى فى الوجود. ولذلك كان مبدأ المطلقيّة يعنى مبدأ اللانهائيّة بموجب استحالة القياس بين الأنواع الوجوديّة بشكل حاسم منضبط.

ولا شك أن مستوى العرضية يتضمن مبدأ المحدودية finitude الذى يتوخّى أن يكون كل شىء محدودًا بحدوده، وهو ما يدعيه المكذبون

بالدين skeptics، ولكن ذلك المبدأ بمحدوديته الواضحة لن يمنع المحتوى الإيجابى للعوارض من التعلق بالمبدإ اللانهائى بموجب أنها تجليات للجوهر أى كليّة القدرة.

وهناك عنصر فى العرضية يكافئ عدم التحدد وضبابيّة الفهم، ويمكن القول بأنه 'لامعقول irrational' ينكب العلماء على محاولة قهره كى يكون منطقيًا، وأن يفصح عن أسرار لا وجود لها فيه أصلاً، أو أنه يعبر عما فيه بصيغة صوريَّة ليست مفهومة عندهم. والحق أن المرء لو شاء لتحول إلى لعبة فى يد 'عبقريَّة العبث' الكامنة فى مايا الكونية، فهى قوة الوهم والإغراء التى لا يمكن تصور غيابها عن تدبير احتمالات الوجود فى كليّة القدرة والعلم، وإحدى علاماتها الرمزيَّة هى الحيَّة فى الفردوس[٤١].

***

وقد يعترض مجادل على أنه إذا كانت العرضية مكافئة للنسبيَّة فقد لزم أن تضع المبدأ الخالق أو 'الأقنوم الربانى' فى قمتها، كما تكمن أسباب اعتراض أشدُّ من ذلك على مستوى العالم السماوى. ورَدُّنا على ذلك أن فكرة العرضيَّة تتسق مع فكرة النسبية فى حدود نظام ما تحت السماء، وهو ما نطلق عليه بشكل رمزى 'العالم الأرضى' لا فيما

٤١ لقد دفع المغرى بالسوء the Tempter الإنسان على المسار اللولبى الهابط، وهو اللانهائى والعرضى والحادث بلا هوادة ولا نهاية، ولكن علينا التحسب كى لا نفهم ذلك فى إطار معنى أخلاقى فحسب.

يتعلق بالنظام الربانى الذى هو المطلق البحت[٤٢] من منظور العوارض أو 'الأرض'، وسواء أكان ذلك مباشرة أم بشكل غير مباشر[٤٣]. ولا يعنى ذلك أنه ليس فى السماء ما يمكن أن يوصف بالعرضيّة وإلا استحالت نعمة الحريَّة على المباركين، لكن تلك العرضيَّة تحدد بذاتها حتى إنها تستقر وتنتظم فى الحضور الكلى للطف الربانى ودوام شهود الرضوان، ولسنا هنا فيما وراء مايا بالطبع ولكننا فيما وراء 'المهاجرة' من 'سامسارا' أى دورة الموت والحياة والمصائر.

ونحن دائمًا بحاجة إلى التمييز بين العرضية والنسبيَّة، فالعرضى نسبى على الدوام، أما النسبى فليس عرضيًا دائمًا، فهناك نسبى 'أكثر' أو 'أقل' نسبيَّة من غيره من النسبيات[٤٤]. والعرض هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد، أى إنه ممكن الوجود فحسب. وهناك مراتب فى العرضيَّة مثل ما فى النسبية فوجود الإنسان بما هو يعنى ضرورة أنطولوجية أكثر مما يعنى إنسانًا بعينه، إلا أن مثال الإنسان بما هو عرضى عند الخالق تبارك وتعالى، وهو بمعنى ما مطلق قد 'انعكس' فى النسبى، أو أنه 'صُوِّرَ سلفا' فى المطلق وهنا يكمن سر الاتصال

٤٢ يعيدنا ذلك إلى الفكرة التناقضية ولكنها ليست عبثية بحال ألا وهى فكرة 'المطلق النسبى' والتى ترددت غير مرة فى كتاباتنا.

٤٣ ذلك للقول بأن الوجود وما وراء الوجود 'إيشفارا' و'بارامآتما' 'يشكلان' الربوبية Divinity وذلك على الأقل من منظور الوجود فما وراء الوجود مكتف بذاته عما عداه، ولكن المنظومة السماوية 'تشارك' فى الربوبية بأكثر الطرق مباشرة.

٤٤ وهكذا كان الخلق أقل نسبية من المخلوقات وأكثر نسبية من المطلق غيب الغيب وهو ما لا يطوله جدل ولا مناجاة.

الأولى بين مايا وآتما.

***

ويشير نصف القطر فى رمزيَّة الهندسة إلى المثال الربانى archetype باعتباره 'فكرة' أو 'مقولة'، وتمثل الدوائر المتراكزة مراتب العرضية، ويفرض هذا التميز بين المحتوى السماوى والعرضيَّة على الإنسان المكون من كليهما اختيارًا أصوليًا حاسمًا بين أن يحافظ على علاقته بالسماوى والكلى ويتوجه بذاته نحو الله سبحانه وبين أن يفقد تلك العلاقة فيسقط فى خضم العوارض، وفى النهاية يتمرد على الله سبحانه. وذلك يعنى فى نهاية المطاف أنه يتمرد على ذاته، فتحت حجب العرضيَّة فى الإنسان يكمن رباط يتعلق بالموجود الواجد الواحد.

وغاية وجود الانعكاسات الكونيَّة لممكنات الوجود هو تجلى الخير الأسمى، وهو تجلٍّ مركزى طارد حتمًا. ومعنى الشر هو تحريف مسار الخير فى التجليات إلى عكس اتجاهه، وقد قال مايستر إيكهارت «كلما جحد الكافر كان بجحوده شكرًا لله سبحانه». وهناك تجليات إيجابيَّة مباشرة من ناحية وتجليات سلبيَّة غير مباشرة من ناحية أخرى، وهى تتجلى معًا بقوة معامل اللانهائية فى الإمكان الربانى.

ونقول كلمة فى سياقنا هذا عن اليقين الميتافيزيقى أو هو التعقل المُلهَم intellection، لقد قال ديكارت «أنا أفكر فأنا موجود». والحق أن برهان وجودنا ليس التفكير فحسب، وكان يتعين عليه أن يضيف «أنا موجود فالوجود موجود»، أو كان عليه أن يقول «أنا أفكر لأننى موجود»، وعلى كلٍّ فإن أساس اليقين الميتافيزيقى هو التوافق

بين حقيقتنا truth ووجودنا being، وهو توافق لا يمكن لأى قدر من العقلنة أن يبطله، فالعوارض تثبت ببرهان العوامل الفعالة فى مستوى عرضيتها فى حين أن الأشياء التى تستقى من المطلق تتضح بمشاركتها الفعالة فى المطلق، كما يصفها القديس توما الأكوينى «مثل فيض من نور»، وهو ما يماثل القول بأنها تبرهن على ذاتها، وبتعبير آخر فالحقائق الكليّة لا تستقى برهانها من الفكر العارض ولكن من وجود لا شخصى هو الذى يصوغ جوهر أرواحنا ويضمن عصمة التعقل المُلهَم.

***

إن العرضية من ناحية وحضور المطلق من ناحية أخرى هما قطبا الوجود الذى نحياه. والحضور الربانى يتسق مع وعينا بالمطلق واللانهائى، أو بموجب التماهى الفكرى أو الأخلاقى معه، وهو على وجه التعريف الخير الأسمى، إذ إن كل أنواع الخير تستقى منه وتشهد له، وذلك الوعى أو التماهى قائم مكانيًّا وزمنيًّا من حيث إقصاؤه الدنيا التى تنداح خارج ذواتنا مكانيًّا[٤٥]، ومن حيث اختزاله للدوام الذى يخرنا إلى 'الحاضر الخالد أبدا' زمنيًّا، والذى يفك إسارنا باعتباره المكمل للمركز اللانهائى.

والوعى بالله تنزه وتعالى فى متناول كل إنسان، ذلك أنه إنسان له

٤٥ إن التجريدات التمييزية والتأملية من العالم لن تستطيع أن تقصى التواصل الطبيعى بمناخنا، وهى ليست حواء فحسب ولكنها أيضا مريم البتول عليها السلام، وهناك توازن ومقابسة بين 'ذكر الله' وبين الحياة العرضية.

مطالب ملحة من الصور والشعائر والأحوال الدينيَّة، ولكنه نكص بشكل كامل عن رسالته الإنسانيَّة، بالغوص فى عالم العرضية وربط ذاته به، ومن هنا جاءت الأنوية الدنيويَّة بطغيانها ورذائلها. والرد المتزيد بعض الشيء على هذا الموقف هو الزهد الذى يبدو كما لو كان يحاول تحطيم الأنا بما هى على عكس طبيعة الأمور، وعلى غير ما شاء الخالق جل شأنه. والحق أن كل ما نحن بحاجة إليه هو الوعى بالمطلق والتجليات الربانيَّة التى يقدمها الخير ويصوغها الجمال تحيط بنا فى كل أين وتحضنا على أن ندخل إلى «ملكوت الله داخلنا».

***

والوجود منسوج فى مايا الأرضيَّة، ولا مناص من الحفاظ على توازننا بين حوادث الزمن والقيم الخالدة، وبين الجمال الذى ينتشر فى الانعكاسات الأرضيَّة والمثالات الربانيَّة، أو بين التشاكل والتشابه أو بين التجريد وامتناع المقارنة، ويشير التشاكل إلى الفيض والبطون، ويشير التجريد إلى التعالى.

وحاسة الجمال التى تتحقق بالاستيعاب البصرى أو السمعى لما هو جميل والتجليات الجسدانيَّة للجمال سواء أكان سكونيًّا أم حركيًّا مساوية 'لذكر الله' الذى يتطلب محو العالم من النفس، فالاستجابة لاستيعاب آيات الله سبحانه من الجمال تجتذب إلى مصدر الجمال الذى لا يُدرَكُ إلا بالاستبطان التوحيدى.

ويرى البعض أن نسيان ما هو جميل أى 'الجسد' يقربنا من الله سبحانه، ولا شك أنها وجهة نظر مشروعة فى سياق إجرائى بعينه،

ويرى آخرون أن الجمال المحسوس يقربنا من الله سبحانه أيضًا شريطة التأمل الذى يوحى بالمثال فيما وراء التجلى، والاستبطان الذى يمحو المشاعر الحسيَّة أمام التعقل المُلهَم التوحيدى للجوهر الفرد.

الْخَطِيئَةُ الْأُولَى

يقوم أصل فكرة الخطيئة الأولى على إسناد فكرة سقوط الإنسان إلى الفعل أى الخطيئة، وهى فكرة ربانيّة لا شك وكافية بما هى، إلا أنها قد توحى إلى الإنسان الذى لم يرتكب خطيئة محددة بأنه كامل الأوصاف كما لو كان يكفى الإنسان ألا يرتكب خطيئة حتى يستحق الفردوس. والمذهب المسيحى يغلق الباب على هذه الفكرة بالقول بأن كل ابن آدم خطّاء، ويضيف الشك فى ذلك خطيئتين هما الكِبر والكفر، ويجد المرء نفسه فى هذا المناخ مضطرًّا إلى ارتكاب الخطيئة أو إلى رؤية الخطيئة فى كل أين، والحق أن هناك عددًا محدودًا من الخطايا المهلكة ولكن الآثام الصغيرة لا تحصى، وقد تبلغ حد الخطورة لو تحولت إلى عادات فتصبح خطايا.

وأيًّا كان الأمر فالإثم العابر mea culpa الذى ليس فيه شىء ملموس ليس علاجًا ناجعًا، ولن يجعلنا أفضل مما نحن عليه، ولكن لابد من الوعى 'بالظهور' البرانى 'الأفق' فى أنفسنا الذى قد لا يرقى إلى الخطيئة، بل ما هو إلا الآثام الوراثيّة التى تمخضت عنها.

ولنلاحظ فى فكرة الخطيئة كفعل أن هناك سلوكيات ترقى موضوعيًّا إلى الخطيئة دون أن تكون كذلك على المستوى الذاتى، كما أن هناك أعمالاً تعتبر خطايا من الناحية الذاتيّة دون أن تكون كذلك على المستوى الموضوعى، فحين يهمل القديس واجبًا دينيًّا نظرًا لحالة

جذب تستغرقه فإن ذلك الواجب عينه لا يفوت على المنافق الذى يسعى إلى رئاء الناس. وقد ذكرنا ذلك كى نشير إلى أن الأعمال صالحة بنياتها، لكن النيات لا تكفى كى تكون خيرًا على المستوى الذاتى، فلا بد أن تكون خيرًا موضوعيًّا كذلك.

ولنعد إلى موضوعنا فتوكيد أن كل ابن آدم 'خطاء' لا يرقى إلى القول بأنه ليس هناك من يستطيع الامتناع عن فعل الشر، ولكنه يعنى على وجه التأكيد أن كل الناس يستسلمون 'للظاهرية' و'الأفقية'، وليس هناك إغراء بالتزيد فى كليهما فليس فى ذلك تهتك ولا زندقة[٤٦]. ولا شك أن كل امرئٍ عليه أن يحافظ على حد معين من التضامن مع مناخه وهو ما تبرهن عليه حواسنا وأعمالنا، ولكن ذلك الحق محدود بواجبه المكمِّل فى الاستبطان، ولن يقدر بدونه أن يكون إنسانًا. وهذا يعنى أن قطب الجذب «ملكوت الله داخلكم» لا بد فى النهاية أن يهيمن على إغراء الدنيا وسحرها[٤٧]، وقد علمتنا الوصايا السامية ما يجب علينا تركه أو عمله، كما علمتنا ماذا نكون.

***

ومفهوم خطيئة الامتناع[٤٨] يسمح لنا بفهم إشكاليَّة الخطيئة الموروثة

٤٦ هو أمر يستدعى ذكر 'الروحانى' وسر 'الحمل بلا دنس'.

٤٧ يرى شانكارا أن الذى 'تحرر فى حياته jivan mukta' ليس من اعتزل كل ما هو إنسانى بل هو الذى يضحك مع من ضحك ويبكى مع من بكى ويظل شاهدا محايدًا على 'لعبة الكون lila'.

٤٨ يقول القديس يعقوب بن زبدى «فمن يعرف أن يعمل حسنًا ولا يعمل، فذلك خطية له»، وهذا هو معنى الخطيئة بالامتناع عن الفعل، ولكنه منظور يذهب إلى أبعد مما تتطلبه

وهى تلك التى تسبق أعمالنا، ولو كانت متطلبات الوصيَّة الربانيَّة أن «تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك» فإن ذلك يعنى أن السلوك المعاكس هو الخطيئة العظمى بدرجات مختلفة، فلا بد من التميز بين كره الله سبحانه وبين اللامبالاة به تنزه وتعالى، إلا أن الله سبحانه يقول فى سفر الرؤيا «هكذا لأنك فاتر، ولست باردًا ولا حارًّا، أنا مزمع أن أتقَيأك من فمى». رؤيا يوحنا اللاهوتى ٣: ١٦. ولو أردنا أن نعطى لكلمة 'خطيئة' معناها العميق لقلنا إنها تعبر عن هوى القلب، أى إنها 'حال وجود' وليست 'عملاً' فقط، وهو ما يعنى أن الآية الإنجيليَّة ترمز إلى 'جوهر' لا إلى 'عرض' فحسب.

والخطيئة الأولى فى الهندوسية هى 'عمى القلب أفيديا' أو الجهل بأن «براهما هو الحق والعالم وهم، وما النفس إلا براهما»، وكل الأعمال والميول التى تناقض حقائق الطبيعة أو قانون 'دارما Dharma' ناتجة عن عمى القلب.

***

وقد ذكرنا سابقًا اصطلاحى 'أفقيَّة ورأسية'، فأن يكون المرء 'أفقيًّا' هو أن ينشغل بحب الدنيا والحياة الأرضيَّة ويخاطر بفقدان الطريق السماوى الصاعد، وأن 'يظهر' برانيًّا هو أن يقع فى حب أقنعة الظهور ويخاطر بالقيم الأخلاقيَّة والروحيَّة، أو بتعبير آخر

فالأفقيَّة تعنى أن يأثم المرء فى حق التعالى وينسى الله عزَّ وجلَّ فينسى بالتالى معنى حياته، والظاهريَّة إثم فى حق البطون وهى أن ينسى المرء نفسه الخالدة ورسالته فى الحياة. وافتراض أن الخطيئة الأولى كانت 'عملاً' أيًّا كانت الصورة التى تضفيها عليها ميثولوجيَّة مخصوصة فإن ذلك العمل يتضمن نوعى الامتناع المذكورين فيما تقدم، ومن ناحية أخرى أن ذلك الامتناع ميال إلى تكرار المخالفة الأصليَّة بشكل لا ينقطع، وكل عمل آثم يكرر دراما الفاكهة المحرمة. وقد كانت الفضيلة الأولانيَّة منسوجة من 'الرأسية' و'البطون' كما يشهد على ذلك خاصتان مميزتان للإنسان وهما قوامه الرأسى ولغته التى تناظر العقل reason.

والتعالى موضوعى طالما كان يتعلق بالنظام الربانى ذاته، والبطون ذاتى فيما يتعلق بالحضور الربانى فى أنفسنا، إلا أن هناك تعاليًا ذاتيًّا وهو ذلك الذى يفصل بين 'الذات' الربانيَّة و'الأنا' فى أنفسنا، كما أن هناك بطونًا موضوعيًّا أو فيضًا ربانيًّا وهو الحضور البرانى فى الآفاق حولنا. وأن يكون المرء واعيًا على الحقيقة بالله عزَّ وجلَّ 'كموضوع وغاية' هو أن يكون واعيًا أيضًا بفيض الله عزَّ وجلَّ 'كذات علية'.

هناك إذن'بطون ورأسية' وهناك 'ظهور وأفقية'[٤٩] وهذه أبعاد

٤٩ اتساقا مع مبدإ المعنى المزدوج للرموز 'فالبطون والرأسية' ليستا إيجابيتين على طول الخط، فى حين أن 'الظهور والأفقية' سلبيتان بصورة محضة، فالبطون يعنى العمق وكذلك الذاتية وهى الأنانية وتصلب النفس، والرأسية تعنى التسامى وكذلك السقوط، وعلى

تصوغ الإنسان بكل عظمته وكل صَغَارِه. والقول بالتعالى هو القول بالحقيقة الميتافيزيقيّة والربوبيّة المخلِّصة، والقول بالفيض والبطون هو القول بالوعى اللاشخصى والذات الربانيّة. والرأسيّة هى النظر إلى وجه الله سبحانه «أبانا الذى فى السموات»، والبطون هو «ملكوت الله داخلكم» حيث اليقين والسلام المعصوم من تآمر قوى الظلام فلا حيلة لها فيه.

***

وقد خضع آدم وحواء عليهما السلام لغواية الرغبة فى أن يكونا على ما ليسا عليه. وترمز الحيّة إلى إمكانيّة الإغواء، وقد أراد بناة برج بابل والعماليق والبروميثيون والإيكاروسيون جميعًا أن يحتلوا مكان الرب، وهم بدورهم قد عانوا من شين عاقبة السقوط. وتحكى التوراة أن الشجرة المحرمة هى شجرة المعرفة فى التمييز بين الخير والشر، وهذا التميز أو الاختلاف ينتمى إلى طبيعة الوجود ذاتها، وعليه فمصدرها خارج المخلوق، وأن يدعى المرء أنه عليم بها هو ادعاء بتساويه بالخالق تنزه وتعالى، وهذا هو جوهر الخطيئة. والحق أن الخاطئ يقرر ما هو خير وإن كان على عكس ما جرت به الطبيعة الموضوعيّة للأمور، ويعمل بإصرار على خداع نفسه عن نفسه وعن الأشياء، ثم يأتى السقوط وما هو إلا رد فعل الحقيقة. ويكمن الغموض الأكبر فى ظاهرة الإنسان فى حقيقة أنه ربانى دون

الشاكلة نفسها بشكل عكسى هناك الظاهرية المتوجهة إلى مركز محرر والأفقية التى تعنى التواضع وكذلك الاستقرار والثبات.

أن يكون ربًّا، والقرآن الكريم يقول لنا إن الإنسان قد أسبغ على المخلوقات أسماءها، ولذلك تعين على الملائكة أن يسجدوا له إلا كرام الملائكة[٥٠]، وهو ما يشير إلى ربوبيته النسبية، وبالتالى سلطانه واستقلاله النسبي، لكنه 'مطلق نسبيًا'. وهكذا نرى أن سقوط الإنسان جزئى وليس كليًا كما يَثْبُتُ بطبيعة النبى إخنوخ وهو إدريس عليه السلام ومصيره العليّ، وهو أبو 'الروحانيين' جميعا.

وترى الأيديولوجيّة البرانيّة أن الجوانية gnosis لا يمكن إلا أن تنبع من الظلام حيث إنها تدّعى مؤهلات الشجرة المحرَّمة، ألا وهو التمييز التلقائى المستقل 'للخير والشر'، لكن ذلك يعنى تجاهل الأمر الجوهرى وهو ما عبر عنه مايستر إيكهارت «هناك فى النفس أمر ليس مخلوقًا ولا يُخْلَق ... وهو العقل المُلهَم Intellect»[٥١]، ولم تكن السقطة إلا صدعًا بين العقل والوعى أو بين الأنا والذات، ويمكن للمرء أن يتصور عددًا من الصيغ المختلفة لذلك الصدع وهو أمر يتعلق بجنس الإنسان ولا يمكن أن يكون مطلقًا.

٥٠ هم الروح الربانية التى انعكست مباشرة فى مركز التجلى الكلى.

٥١ .Aliquid est in anima quod est increatum et increabile

تنبع أهميّة النيّة من حقيقة أن عملاً بذاته وليس كل الأعمال يكون خيرًا أو شرًّا بحسب النيّة منه ولا يصح العكس، فلا يمكن أن تصلح النيّة بصلاح العمل[٥٢]. وليس العمل هو ما يهم أساسًا ولكن النيّة التى أوجبته كما تقول لنا المعقوليّة العامة والحكمة التراثيّة، وذلك لن يعنى أن كل عمل ناقص أو حتى كل عمل سيِّئ سوف يصلح بافتراض صلاح النيّة منه، وقد يندفع البعض إلى القول بأن كل النيات صالحة أساسًا بموجب أنها 'ذاتية'، والذاتيّة عند بعضهم هى الصلاح لا كذب.

ولا معنى لانتحال عذر ولو كان جزئيًا للعمل أو المنتج الذى يستحق التوبيخ بحسن النيّة منه إلا فيما يلى، أولاً حين تكون النتيجة سلبيّة على عكس ما شاء الفاعل مثل حال الطفل الذى أشعل حريقًا كى يشعل شمعة، وثانيًا حينما تكون هناك أسباب جديَّة لافتراض أن سوء العمل أو المنتج راجع إلى نقص عرضى فى المهارة مثل حال صانع مريض لا يقوى على العمل، وثالثًا حينما تكون هناك أسباب مقبولة لافتراض أن نيَّة شخص معروف بعدم الكفاءة كانت حسنة فى عمل بعينه، والوعى بذلك موضوعية محمودة، ورابعًا حينما يكون

٥٢ لقد عزا باسكال خطأً إلى اليسوعيين 'الجيزويت' فكرة «الغاية تبرر الوسيلة» وهذه هى الصيغة التى صارت مثلاً، والحق أنهم قد اهتموا ببيان أن ذلك شريطة ألا تكون الوسائل خبيثة، وإذا لم يكن ذلك التحفظ كافيًا فسوف يستحيل الدفاع بشكل مشروع.

الفاعل عاجزًا جوهريًّا لا عرضيًّا عن إنجاز العمل بشكل مُرْضٍ مثل حال طفل يحاول أن يرسم صورة بشكل مقبول، أو حين يحاول جِلْفٌ أن يرضى الناس بذوق فجٍّ بحسن نيّة، وفى هذه الحالة يُنتحَلُ العذر لنيته لا إلى فجاجة منتجاته، وخامسًا حين يكون هناك عمل ظاهر التناقض لا يفسر إلا من منظوره الروحى مثل التعبير بالرمزيَّة الجنسيّة عن حقائق ميتافيزيقيّة أو أسراريَّة شرعًا وواقعًا، وتنتمى بغموضها إلى نطاق الجوانية.

ولنعد الآن إلى النيات العاديَّة، فعلى المرء أن يحذر من الجدل الانفعالى حين ينافح عن كاتب مسئول عما يكتب ويستحق اللوم بموجب سوء عمله وما تمخض عنه من ضرر بالدفع بأن النيَّة منه كانت خيرًا، فذلك يعنى أن المثالب فى العمل لها حق فى الوجود، كما يعنى أيضًا أن الذاتيّة التخيلية أرجح من الحقيقة الموضوعيّة، فى حين أنه «ليس هناك حق يعلو على الحقيقة».

وعلى سبيل المثال لا يجدر بالمرء أن ينتحل العذر لفن زائف هابط بدعوى أن نيّة الفنان كانت حسنة بموجب أن محتوى العمل دينى، ويرقى ذلك إلى نسيان أن الشيطان يكدح إلى أن يرزأ الدين بمؤمنين حسنى النوايا وطيبين بشكل ذاتى كل على حدة. وهكذا نرى أنه لا يكفى للنوايا فى هذه الأحوال أن تكون ذاتية، ولو التبست بالطيبة، فلا بد أن تكون طيبة موضوعيًّا أى فى منتجاتها، فصفة الموضوعيّة

هى معيار صفة الذاتيّة، ذلك أن «الشجرة تُعرف من ثمارها»[٥٣]، ويخطر لنا فى هذا السياق صفة جوهريَّة للعمل الفنى، وهى أن العمل الساذج البسيط فى براءته لا يضاهى بعمل مركب معقد بسوء القصد. ومن الجلى أن العمل الفنى أو الأدبى يمكن أن يبرهن على مثالب أصوليّة مثل غياب معرفة الذات والسعى المغرور إلى ادعاء الأصالة أيًّا كانت النيات السطحيّة للفنان أو الكاتب، ولو صدَّق أن الشر خيرًا وادعى بموجب ذلك أن نيته خالصة، فذلك لا يشكل ظروفًا مخففة للحكم عليه، وإلا لتعين علينا أن نغفر كل الجرائم، وهذا ما يجرى بلا هوادة فى أيامنا هذه.

وقد تكون النيّة فى العمل حسنة من جانب أو سيئة من جانب آخر، وعلى سبيل المثال فهى حسنة طالما كانت تعبر عن شعور دينى، وسيئة طالما عبرت عن مشاعر لا دينيّة، فالرغبة فى تجسيد عقليّة منحرفة مزيفة هى رغبة إراديَّة تماهى مع تلك العقليّة، وحينئذ لا يمكن للنيّة أن تكون حسنة، ويمكن بالطبع تبرير الأصالة التلقائيّة البريئة لكن الرغبة فى الأصالة لا يمكن تبريرها. ولا شك أن الرغبة فى إنتاج شىء جديد قد تشعل الموهبة، ولكنها بالتأكيد سوف تفتقد

٥٣ فى إبان القرن الخامس كانت النية من العمل الفنى الدينى تسود على معايير تنفيذه الفنى، ونحن لا نلوم فرانجيليكو على أنه لم يكن رسام أيقونات بموجب قدرته على تصوير مناخ شبه فردوسى، وقد كرّس بذلك فنا كان دنيويًّا للدين. ولا تصح المبالغة فى وصف الكفاءة المادية أو حتى الروحية لأيقونات معينة فهى لا تعبر إلا عن مشاعر دينية لا عن حقيقة المحتوى الظاهر فى موضوعها.

التقوى والعظمة الحقيقيّة.

وقد أصبحت الفكرة الثابتة عن النيّة الحسنة دواءً ناجعًا معتادًا حتى أساء معظم الناس استخدامه بلا رويَّة حينما يحتجون بنواياهم الطيبة فى حالات ليس للنوايا بها شأن، ومن الواضح بشكل عام أن النوايا الحسنة ليست ضمانًا لقيمة الإنسان ولا تمثل حتى سببًا لخلاصه، فالنوايا تَحْسُنُ بتحققها فحسب[٥٤].

***

ويسير مذهبا 'حسن النوايا' و'الصدق sincerity' قدمًا بقدم، ويشتركان فى الاندفاع إلى المنافحة عن كل ما يستحق التأنيب، سواء أكان أمرًا شائنًا أم مغاليًا أم خبيثًا، أو كان منحطًّا فى سياق انحطاط عام، وأن يكون المرء 'صادقًا' بهذا المعنى هو أن يظهر على ما هو عليه من سخرية وخطل بلا حياء، مناقضًا لما يجب على المرء أن يكون عليه. وينسى الناس أن قيمة الصدق تعتمد على محتواه فحسب، وأن من الإحسان ألا يكون المرء مثالا سيئًا، فالفرد يدين للمجتمع بالسلوك الصحيح على أقل تقدير، ولا علاقة لذلك برذيلة النفاق. ولنحدد أن السلوك الصحيح الذى يحتمه حسن التدبر والأخلاق التراثيّة له نتيجة محتومة تتمثل فى 'محو' بعينه، فى حين أن

٥٤ يقول مثل ألمانى يكافئ مثلا إنجليزيًا «الطريق إلى الجحيم مرصوف بالنيات الحسنة»، ولا شك أن هذا المثل مشتق من الآية التى تقول «طريق الخطاة مفروش بالبلاط وفى منتهاه حفرة الجحيم» سفر يشوع بن سيراخ ٢١: ١١، وقد قال يعقوب بن زبدى «من يعرف أن يعمل حسناً ولا يعمل، فذلك خطيةٌ له». رسالة يعقوب ٤: ١٧

النفاق نوع من الاستعراضيَّة قد يكون فجًا أو غامضًا حسب الحال. وما زلنا عند مذهبى 'حسن النوايا' و'الصدق' أو 'الإخلاص'، ونرى ضرورة توضيح الخطإ الشائع فى كلمة 'يفهم understand' وفكرة 'الفهم understanding'، فقد قيل لنا إن علينا أن 'نفهم' الشرير أو فاعل الشر، وأن معنى 'أن نفهم' هو أن نعفو، ولو كان الأمر كذلك فماذا عن الخطاة الذين تابوا وأصلحوا؟ وماذا عن المبدإ الإنسانى 'اعرف نفسك؟'[٥٥]. ولم يكن الفردوس من نصيب اللص الطيب فى الإنجيل بلا مبرر، وقد كان القديس أوغسطين يعرف ما يفعل عندما كتب الاعترافات، ويحسب المنافحون عن 'الفهم' غير المشروط كى يمنعوا من 'الفهم' كل من يفكر على غير مناهجهم، ويقذعون القول فيهم بلا هوادة ولا حشمة، وكما لو كان يكفى أن يكون 'أناه' حتى يكون على حق، فالإحسان ذو البعد الواحد ينتهى إلى عدالة مقلوبة.

ولا تنم النيَّة عن الفعل فقط، بل تفصح أيضًا عن السلوك الأخلاقى، وقد يكون هناك ما يسمى بالتواضع والإحسان والصدق، ولكن هذه لا تعدو مظاهر تنبت فى أرض النفاق أى من الشيطانيَّة، وهى ما اصطلح على تسميته بـ'المساواة' و'التواضع' الغوغائى و'الإنسانية' التى تتنفس فى مناخ الإحسان المر والصدق الساخر. وهناك فضائل زائفة لا يربو الغرض منها على البرهان للنفس أن

٥٥ هناك صيغة مسيحية تقول اكره نفسك hate thy soul.

المرء لا حاجة به إلى الله سبحانه، وهى عين خطيئة الكبر التى يعتقد بها المرء أن فضائله ملكه هو، وليست هبة من الوهاب تبارك وتعالى، ويوغل فى تلك الفضائل الزائفة بلا رفق بعد أن حوّل الكبر مغزاها. وأن يكون المرء مخلصًا أو صادقًا بحيث تكون نيته طيبة يعنى فى أحد معانيه أن المرء قد تجشم عناء التفكر أو البحث عن الحقائق التى تتعلق بأمور مهمة، فنحن لا يمكن أن نبرر خطأ من يقضى ويستنتج دون عقل حتى لو كان دافعه قضيّة عادلة، ولا يأبه ماذا يرى غيره أو يعلم حتى لو كان أفضل وأعلم منه. وهناك من الناس من يحتقرون الحكمة التراثية[٥٦]، ويعتقدون أنهم يستطيعون استخراج كل شىء من ذواتهم، وهو أمر يستحيل منطقيًّا، ولا شك أن الحكيم 'يستخرج من ذاته' كل شىء regnum Dei intra vos est بمعنى أنه يستفيد من البصيرة المُلهَمة، وتتسق هذه البصيرة مع التراث المقدس إلى جانب أنها لا شأن لها بالطموح بدهيًّا، ولا علاقة لها بالادعاء استقرائيًّا، ولن يحلم الحكيم بالنكوص عنها حتى لو كان مولودًا بمعرفة لَدُنّيّة، وأيًّا كان الأمر فالدين والحكمة قيمتان 'طبيعيتان' بشكل يفوق الطبيعة مثل الهواء الذى نتنفسه والطعام الذى نأكله، وعدم الإيمان بما هو 'لازم صرف' لما نسميه 'المناخ الروحى المتوازن

٥٦ من التعسف الاحتجاج بأن الأديان تناقض بعضها بعضا، فيمكن الدفع أيضًا بأنها تتفق فى الجوهر، وأن تناقض ظاهرها لا يعنى افتقاد الكفاءة فى أيها، والقول بالدين هو القول بالوحى سواء أكان أولانيًّا أم تاريخيًّا، أما الأديان الزائفة والطرق الخارجة عن مجالها التراثى فلا سبيل لها إلى الخلاص.

spiritual ecology، لا يعدو سلوكًا غير طبيعى يدمر الذات.

***

ونضيف إلى سياق حديثنا عن النوايا والصدق مسألة مهمة ألا وهى 'خيمياء التحول الروحى' بدءًا من فكرة أن قطبى التأمل هما تركيز العقل ونيَّة القلب، ومن السهل استنتاج أن النيَّة تسبق التركيز، فمن الأفضل أن يكون لدى المرء نيَّة صادقة دون أن يتعلم حسن التركيز عن معرفة كيف يركز دون أن يراعى النيَّة الصحيحة[٥٧].

إن الله سبحانه يسمع حتى نيَّة العاجز ولكنه لا يأبه للكمال التقنى الذى يتزيَّا به الطَّمُوح والمنافق، وقد قيل كل ما سلف دون أن يغيب عن أبصارنا أن نوعية التركيز تعتمد على النيَّة.

***

وبعد أن طرحنا تلك الملاحظات بين قوسين نهبط مرة أخرى إلى ساحة النفسانيَّة 'الأفقية' لنقول بضع كلمات عن فكرة جرى استخدامها بأشكال حمقاء فى مناخ التحليل النفسى النرجسى، ألا وهى فكرة 'تجريم التعذيب' traumatism وفى الواقع أن من المشروع أن يشعر الإنسان بجرم التعذيب الوحشى فحسب، ومن يقول غير ذلك يكون مسخًا وليس إنسانًا. ومن الواضح أن تجريم التعذيب ليس له حق فى المطلقية، فالقسوة موجودة لكى نتجاوزها ونهضمها من منظور غاية وجودنا ذاته، وليس هناك منافق أشد

٥٧ فالتمييز الميتافيزيقى ضرورة مبدئية، ثم صدق التركيزمن حيث دوامه النسبى واتفاقه مع التمييز، وهذا هو أساس أية روحانية فعالة وأيًّا كانت صيغتها أو مرتبتها.

من الجاحد الحاقد الذى يدعى الاحتماء بالله تنزه وتعالى، ولكن حب الله سبحانه لا يدخل قلب من يحقد على غيره من البشر أو يجحد فضل غيره عليه، وكثير من الأولياء والقديسين قد عوملوا بقسوة ووحشيَّة لأسباب بدت صحيحة وليست ادعاءات تخيليَّة فى هذه الحالة، ولكنهم تقبلوا مصيرهم حبًّا فى الله سبحانه ودون أن يغرب عنهم أنه كما تدين تدان[٥٨].

ولكن على المرء أيضًا أن يضع فى اعتباره حالة 'التعذيب الجمعى collective traumatism' فمن الطبيعى أن يعترى مجتمعًا ضخمًا 'عذاب' لا يد له فيه، ومن الطبيعى أيضًا أن ذلك العذاب لن يطال بعضًا منهم، فالنفس الجمعيَّة سلبيَّة بالضرورة حيث إنها لن تحتكم على ذكاء جمعى متجانس، ولا على إرادة جمعيَّة واضحة تنبثق منها، وهذا هو أحد الأسباب التى تدعو المرء إلى ألا يسمح لنفسه بالتورط فى انفعال جمعى collective psychism، ولا أن يسمح للانفعال بالسيطرة على المجتمع، ورغم أن المجتمع سلبى الذكاء والإرادة إلا أنه يمكن أن يكون سفينًا يتجه وجهة صحيحة شرط الصحة العقليَّة والأخلاقيَّة والتراثيَّة، فصوت الشعب هو صوت الله سبحانه vox populi, vox Dei فى هذه الحالة.

***

٥٨ كان القديس يوحنا الصليبى Saint John of the Cross مثلا كلاسيكيًّا فقد أمضى حياته كلها مضطهدًا، وكان بعد وفاته قديسًا فى الكنيسة الكاثوليكيَّة ولكنه لم يعانِ من 'القسوة الوحشية' مرة واحدة.

ولنعد الآن إلى مسألة 'الصدق أو الإخلاص'، ولا غرابة فى أن الصدق الشائع يعتبر الأسرار أمرًا مكروهًا، حيث إن منظوره هو هتك ستار كل شىء كان، وستر شىء يعتبر من قبيل الخيانة أو النفاق، ونرى أن الإنسان له الحق فى السريَّة لأسباب واضحة، فله الحق فى ستر بركة روحية[٥٩] أو شعور يتعلق بشخصه فحسب، وقد يرغب قديس أو ولى أن يستر قداسته أو فضائله على الأقل، وهكذا لا يكون الصدق أن يكشف المرء كل ما هو عليه، بل هو ألا يرغب فى أن يظهر أكبر مما هو عليه، وهو الأمر المنطقى الذى لا يلام عليه مسئول عن الجوانب الروحيَّة أو الاجتماعيَّة حيث إن مظهره المعيارى رمز لمبدإ يمثله، وليس مسألة تنتمى إلى شخصيته الفرديَّة، و'عقليَّة زماننا' قد رادفت الصدق بالفجاجة والقبح والرذيلة والعكس بالعكس، وهو ما يعنى أنها تفترض سلفًا أن الإنسان المعيارى فج وقبيح وخاطئ حتى أصبحت الفجاجة شبه رسميَّة، ثم إن الكرامة تنبثق عن التقوى، سواء أكانت مخافة أم حبًّا لله تبارك وتعالى، وحتى الخاطئ من حقه كرامة ظاهره الشخصى، فالكرامة إجباريَّة لكل الناس بموجب إنسانيتهم، والتى جبلت على 'صورة الرب' رغم ميلها إلى الخيانة والقصور. وهناك على وجه التأكيد ناس يظهرون بسلوك فائق التصنع مثل المحتالين على سبيل المثال ولكنهم يبدون هكذا لأسباب زائفة أى إنهم منافقون.

٥٩ قال المسيح عليه السلام «ولا تطرحوا درركم قدام الخنازير». متى ٧: ٦.

والكرامة الحقيقيّة لا يمكن أن تزيف فهى صادقة حرفيًا، والإنسان نبيل بمدى تماهيه مع المبدإ، أى مع الجوهرى والمثال الربانى لا مع القيم العرضية الحادثة.

ويتضح مما أسلفنا أن ذا الطبيعة 'الأرستقراطية' دون أن نعنى بها طبقة اجتماعيّة هو من يتحكم فى نفسه ويحب أن يتحكم فيها، أما ذو الطبيعة 'السوقية' بالتحفظ ذاته فهو الذى لا يتحكم فى نفسه ولا يحب أن يتحكم فيها[٦٠]، فحين يتحكم المرء فى نفسه يرغب فى التعالى على ذاته بالاتساق مع غاية وجوده كإنسان مركزى كلى. والحق أن إنسان 'العصر المظلم' يعيش فى مقام أدنى من ذاته، ووجب عليه أن يتعالى عليها أو أن يعيد التوازن بين الحق والوهم أى بين آتما ومايا اتساقًا مع المعيار الذى يحمله فى ذاته، والذى يشتمل على كل ما يجعل الحياة جديرة بالعيش.

ويبقى السؤال الرئيسى وهو أن نعرف من نحن؟ وما هو الإنسان؟ فهويتنا الأولى هى وعينا بالحقيق والصمدى والخير الأسمى، ولا بد أن تقوم الأنثروبولوجيا النفسيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والروحيّة على هذا المبدإ البديهى، ويتبع ذلك أن الدفاع عن الإنسان ما هو إلا دفاع عنه من نفسه ذاتها.

***

٦٠ كما أن الصناعة الهدامة اللاإنسانية المستعبدة قد أصابت الطبقات الاجتماعية بالاصطناع والزيف، ولكن ما زالت ظاهرة أرستقراطية الفلاحين والحرفيين واضحة فى المجتمعات التى ما زالت على دين.

ولنعد الآن إلى موضوع هذا الباب وسوف نحدد مرة أخرى أن النيّة جوهريًا تشتمل على بعدين أو أنها تعمل بصيغتين، أولاهما وجوب نيّة عمل الخير، وثانيتها نيّة إحسان العمل، وإنجاز خير لا بد أن يكون حسنًا بقدر حسن الغاية منه، وهذا هو الصدق أو الإخلاص sincerity كما يلزم منطقيًا، وقد رأينا سابقًا أن 'صالح العمل' أيضًا يشتمل على بعدين من حيث المبدأ وإن لم يكن دائمًا، ألا وهما اللغة الصوريّة أو لنقل صيغة التعبير وعمليّة الفعل.

وهناك نقطة أصوليّة أخرى فى 'التركيز' على بعد دون الآخر سواء أكان النيّة أم العمل، فالمنظور القضائى المتعنت سوف يرى فى الفعل مقياسًا للفضيلة والثواب، فى حين تراه التوحيدية[٦١] فى التمسك بمراعاة المظاهر الشكليّة المعهودة، التى قد تكون ثانويّة أو سطحيّة أو حقًّا أو باطلاً حسب الحال، أو تكون بقدر سعة المجال الروحى للذات، والسلوك الثانى مقدم على السلوك الأول، لأن الباطنى مقدم على الظاهرى، أو على نحو أدق لأن النيّة مقدمة على الفعل، ولكن النيّة فى هذه الحالة باطنيّة، ومن ثم كافية بذاتها، كما أنها تتضمن إمكان استحقاق الثواب[٦٢]. ويرى المسيح عليه السلام أن ضرورة مراعاة الوصفات السائدة أمر ملزم شريطة أن تعبر الوصفة عن

٦١ يلزم أن يؤخذ هذا المفهوم هنا بأوسع معانيه وبما فيها العرفان جنانا والحب بهاكتا.

٦٢ التمايز بين 'النية' و'الفعل' يعيدنا إلى العلاقة التكاملية بين 'الإيمان' و'الأعمال'. ومن المعلوم كيف أدت الاختلافات التأملية والإجرائية لهذين المبدأين فى الشرق والغرب إلى نتائج مختلفة، فقد كان التركيز فى الشرق على أولوية التأمل، وفى الغرب على أولوية العمل.

سبب وجودها، وأن يحقق المرء فى ’عمله‘ غاية وجوده، وكما قال النبى داود عليه السلام «بذبيحة وتقدمة لم تسر. أذنى فتحت... وشريعتك فى وسط أحشائى» مزامير ٤٠: ٦-٨.

عَنِ الْإِحْسَانِ

تعنى كلمة 'إحسان' فى عمومها التصدق أو تحقيق الخير بالعمل الصالح، وتعنى من الجانب اللاهوتى حب الله سبحانه وحب الجار، وتتعامل معها اللغة الدارجة فى إفرادها باعتبارها العمل الطيب حسب احتياج من يتلقاه، ولكنها قد تعنى فى سياقات خاصة مراعاة شعور الغير، ولهذا يقال وعلى سبيل الإحسان «لا تبلغ فلانا الخبر حتى لا يحزن، أو أرجو أن يتسع إحسانك لأن تسعد فلانا»، وكل هذه التعابير المفتعلة لا شأن لها برعاية المريض أو التصدق على المحتاج.

وعندما يوجه اللوم إلى المبالغة فى الإحسان فليس فى هذا اللوم إلا عرض عاطفى يصعب قياسه أو توكيده، فالحديث الشريف يقول «..وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ». وتحتم الفضيلة المبدئيَّة أن يجرى الإحسان بأكبر قدر ممكن من التواضع، ويكفى فى هذا المقام أن نضع نصب أعيننا أن الإحسان لا بد أن يُمارَس بإحسان وبالتالى بتواضع.

ومن ناحية أخرى لو أن متلقى الإحسان شعر بالمهانة أو الجرح بموجب التساوى المفقود بين طرفى الإحسان فذلك غالبًا لأنه مصاب بالكبر وليس لأن المحسن مصاب بالغرور. وفى زمننا هذا زمن الغوغائية المكثفة على المرء أن يتشكك فى الاحتجاجات

المنحرفة التى تدعى حساسيَّة فائقة hypersensitive لما يسمى 'الكرامة الإنسانية'، فلو كان على المحسن أن يكون متواضعًا فمتلقى الإحسان لا بد أن يبذل جهدًا بحيث لا يبدو ممتعضًا بشكل مؤذٍ للشاعر، فالفضيلة لازمة للطرفين كليهما! فلو أتيح 'التعليم' للزم تعليم الفقير والغنى كليهما، فإثم الفقير أكبر خطرًا من إثم الغنى وهى الحال الغالبة فى زمننا.

وليس فى الإحسان شراكة متساوية، حيث إن المعطى يمنح بكامل حريته وإلا لم يكن هناك إحسان، ولو انهار أحد فى الطريق فليست مساعدته من قبيل الإحسان، ولكنها واجب إنسانى، وكذلك عندما يعانى أحد من الجوع فالواجب الإنسانى هو إطعامه، ولكن قدر المساعدة الذى يزيد على ذلك يعتبر إحسانًا إذ إننا أحرار فى المساعدة، وكلما كان هناك اختيار لدرجة الإحسان الواجبة فى كل حالة كان هناك حريَّة من جانب المانح وعدم تساوٍ بين من يعطى ومن يأخذ، وهذا ما يبرهن على وجوب الرضا والشكر على المتلقى. ولا موجب لمحو طبيعة الأمور فى الإحسان ولا عناصرها الطبيعيَّة، سواء أكانت ماديَّة أم نفسيَّة، ولكن سوء الاستغلال العاطفى كان عرضة للوم على الدوام. وعلى المرء أن يحذر من تحويل من يتلقى الإحسان إلى مناهض وقح يعجز عن تقدير كرم الآخرين، والإنسان الذى لا يعرف كيف يشكر بكل قلبه ولا أن يأبه للأثر النفسى على المعطى لا يزيد على وحش آدمى.

وزد على ذلك فـ'الشراكة' بين من يعطى ومن يأخذ تمحو الاحترام لكل تميز، ففى عالم يعتقد فيه المرء أنه يساوى كل امرئ آخر من كل الوجوه لا موضع فيه للحريَّة ولا للإحسان الكريم الأصيل[٦٣].

***

ويقال إنه بدلا من تخفيف وقع الفقر من الأفضل أن نعلِّم الناس كيف يهربون منه، وسوف يكون هذا النوع من الإحسان محدودًا للغاية، فقد يكون سبب الفقر هو نقص المهارات الفنيَّة، كما أنه قد يرجع إلى العجز فى إدارة النقود أو حتى نتيجة الكسل ببساطة، وهذا للقول بأن الأسباب أخلاقية أيضًا وليست ماديَّة فحسب، ثم إن معنى كلمة 'فقر' نسى تمامًا، ففى أيامنا كان الفقر نتيجة أسباب اقتصاديَّة وكانت بدائيَّة ولا شك، ولكنها كانت فى مجملها طبيعيَّة ومُرْضِيَة، وكانت ناتجة عن محاولة البحث عن منافذ جديدة لمنتجات الصناعة وهو هدف لا يمت بصلة إلى الإحسان، وقد خلقوا الطلب حتى يجدوا مشترين، وكان عليهم أن يقنعوا الناس بأن عدم الوفاء باحتياجاتهم من تلك السلع هو الفقر بعينه، وفى الآن ذاته يعلمونهم كيف يكسبون مالاً ليشتروها، وكلها سلسلة من 'الأعمال' النائية عن الإحسان أيًّا كانت الصور الجمالية والصيغ البلاغيَّة والمحسنات البديعيَّة التى تقصر عن الكفاءة وتحقيق الخير

٦٣ قيل كما سمعنا إن المفاهيم التراثية للإحسان زائفة بموجب أنها تعنى الطبقية، وهو رأى وحشى حيث إن الطبقية وعدم المساواة قائمان فى العالم أجمع وينبثقان من طبيعة الأمور ذاتها.

بشكل ملموس.

فالإحسان إذن هو أن يعطى المرء الخير الحقيقى بكامل حريته، ويعين الذين يحتاجون العون ويستحقونه.

لم يكن يخطر على بال أحد تقريبًا فى بداية القرن العشرين أن الدنيا مصابة بمرض عضال، وقد كانت أعمال كُتَّابٍ مثل رينيه جينو وكوماراسوامى مواعظ فى صحراء قاحلة، أما الآن فهى حقيقة يعرفها كل الناس، ولكن قليلين من يعلمون شيئًا عن جذور ذلك الشر، وأقل منهم من يستطيع تمييز الدواء، ويتردد فى أوساط الدين هذه الأيام أن النضال ضد المادية والبيروقراطية والروحانيّة الزائفة هو ما نحتاجه كى نقاوم المغريات والانتهاكات وكى نحفِّز أصحاب النوايا الحسنة. والحق أن الاحتياج إلى أيديولوجيّة أو الرغبة فى مناطحة فكرانيّة بفكرانيّة أخرى هو إقرار ضمنى بالتهافت، فكل المبادرات التى تنبع من ذلك التحيز زائفة مآلها إلى سقوط، ولكن ما ينبغى عمله هو أن تواجه الفكرانيات الزائفة بالحقائق التى كانت حقائق من الأزل، ولا يمكن اختراعها حيث إنها لا تزال تعيش حولنا وفوقنا، وقد تلبس العالم الحالى بالانحياز إلى الحركية dynamism وكما لو كانت 'فرض عين categorical imperative' وعلاجًا ناجعًا panacea وكما لو كانت 'الحركية' لها معنى أو كفاءة خارج الحقائق البسيطة للوجود[٦٤].

٦٤ تقول اللغة الدارجة إن ذلك بمثابة وضع العربة أمام الحصان، ونتذكر أن بعضهم قال بضرورة خلق أسطورة عن الرواج أثناء الكساد الكبير فى الثلاثينيات، وكما لو كانت مصائب الصناعة مجرد وهم قد يمَّحى بوهم آخر، أو أمراض تشفى بالإيحاء الذاتى، وكما لو

وليس هناك من يحلم باستبدال خطإ بخطإ وهو متمالك لقواه العقليّة سواء أكان 'حركيًّا' أم لم يكن، وقبل أن نتحدث عن القوة والكفاءة علينا أن نتحدث عن الحقيقة لا غير، والحقيقة كفؤة بمدى ما نستوعبها، وإذا لم تستطع أن تمدنا بالقوة التى نحتاجها فإن ذلك لا يبرهن إلا على أننا لم نفهمها فهمًا كافيًا، وليس للحق أن 'يتحرك'، ولكنا نتحرك بفضله بموجب الحقيقة. وما نحتاجه فى هذا العصر هو المعرفة الثاقبة الكليّة بطبيعة الأمور، والحقائق الأصوليّة دائما فى متناولنا، ولكنها لا يمكن أن تُفْرَضَ على أولئك الذين يرفضون التفكير فيها كما لو كانت محرمات عندهم.

ولا نطرح هنا المعطيات الظاهريَّة التى يستطيع العلم التجريبي أن يوفرها لنا، ولكنا نطرح الحقائق التى لا يستطيع ذلك العلم تناولها، والتى آلت إلينا من قنوات مختلفة تمامًا عن مصادر علومهم وبخاصة تلك التى تقدمها لنا الرمزيَّة الميثولوجية والميتافيزيقيَّة ناهيك عن البصيرة المُلهَمة، والتى تكمن كاحتمال قابل للتحقق فى كل إنسان، وقد تبدو اللغة الرمزيَّة لأديان الإنسان العظمى على شىء من الصعوبة والاستعصاء على عقول معينة، إلا أنها مفهومة فى ضوء التفاسير الرشيدة، والرمزيَّة علم حقيقى منضبط، وليس هناك انحراف أشد من اعتقاد أن سذاجتها الواضحة نابعة من عقليَّة تبسيطيَّة 'قبل منطقية prelogical'، ولا يمكن تطويع هذا العلم 'المقدس' لفضول المناهج

كان الإيحاء الذاتى بدوره قادرًا على تحويل الأوهام الذاتية إلى حقائق موضوعية.

التجريبية للمحدثين، فمجال الوحى والرمزيَّة والتعقل المُلهَم يتعالى بشكل بين عن المخططات العضويَّة والنفسيَّة، ويكمن بعيدًا عن مجال الطرق التى توصف بالعلميَّة، ولو أننا صدقنا أننا لا يمكن أن نقبل لغة التراث الرمزى بدعوى أنها تبدو خياليَّة واعتباطيَّة فذلك لا يبرهن إلا على أننا لم نفهم اللغة ولم نصل إلى أبعد منها على وجه التأكيد.

وقد يبدو من المناسب أن ندَّعى أن الأديان قد خاطرت بنفسها طوال قرون، وأن دورها قد وصل الآن إلى نهايته، ولكن حين يعلم المرء حقيقة ما تنطوى عليه الأديان فسوف يعلم أيضًا أن الأديان لا تخاطر بنفسها وأنها مستقلة عن سوء استخدام الإنسان لها. والحق أن الإنسان لا يقدر على التأثير على المذاهب التراثيَّة بأى طريق كان، فالرموز والشعائر تبقى طالما لم تتخط أعمال الإنسان مستواها ولم تتجرأ على المساس بالأمور المقدسة، ولن يؤثر على رسالة الدين ولا ميراثه أن يلجأ بعض الناس إلى استغلاله كى يدافعوا عن مصالح قوميَّة أو خاصة.

ويخاطب التراث كل إنسان باللغة التى يفهمها شريطة أن يلقى سمعه إلى خطابها، وهذا تحفظ لا بد منه، فالدين لا يمكن أن يُفلِس، ولكن إفلاس الإنسان هو ما يستحق التفسير، فهو الذى أضاع وعيه بما يفوق الطبيعة، وأهدر إحساسه بالمقدس، وسمح لنفسه بالاستسلام لمغريات الاكتشافات والاختراعات والعلم الغوغائى المبتور عن الوجود، فهو ليس واعيًا بما يخرج عن حدوده الضيقة، وقد

انتهى الإنسان إلى الغرق فى ظاهرة العلم التجريبى ومخترعاته والاستنتاجات الباطلة التى يحصلها منها، ولم يعد على استعداد لأن يعلم أن الرسالة التراثية هى فى مقام وراء مستواه، وهو مقام الحقيقة ذاتها، ويستسلم الناس وينبهرون مما يُسَهِّلُ للعلمويَّة أن تمدهم بأسباب التعلق بدنيا الظواهر، وكذلك أسباب هروبهم أمام حضور المطلق فى أية صورة كانت.

***

وتنتوى مذاهب اسبينوزا والمؤمنين بلا دين وكانط والماسونيَّة إلى إنجاز إنسان كامل الأوصاف خارج الحقائق التى تضفى على ظاهرة الإنسان كل معناها[٦٥]. وكان ضروريًّا بالطبع أن يستبدلوا ما هو أدنى بما هو خير، وقد أدت تلك المثاليَّة الزائفة إلى سوء استخدام الذكاء الذى حاق بالقرن التاسع عشر، وخصوصًا فيما تعلق بالعلموية وهى ذاتها الصناعة التى أنتجت بدورها أيديولوجيَّة جديدة تشاكل سابقتها فى التسطيح والتفاهة، وتزيد عليها فى إمكانيَّة التخريب والتدمير، ألا وهى إنسانيَّة الماركسية المتناقضة مع ذاتها، والتناقض الداخلى فى الماركسيَّة هو أنها تريد أن تبنى إنسانيَّة مثاليَّة بتحطيم الإنسان، وهو ما يرقى إلى أن الملحدين العسكريين الذين تسوقهم أهواؤهم لا واقعهم قد أرادوا التغافل عن أن الدين مسألة إيكولوجية، وقد افترضوا أن الدين 'أفيون للشعوب' وهو على الحقيقة عنصر إيكولوجى

٦٥ وهى إنسانية يمكن أن نسميها 'قبل إلحادية' حيث إنها تفتح الباب وتمهد الأرض للإلحاد بما هو.

ضرورى لتوازن النفسيَّة الإنسانيَّة، وغيابه فى كل الأحوال يتمخض عنه مصائب أكبر بكثير مما يقع فى حضوره، فمن الأفضل للمرء أن يحلم برؤى من أن يحلم بكوابيس، فالدين والروحانيَّة يقدمان معنى متكاملاً ويضفيان سعادة على حياة الإنسان بطبيعتها الربانية، وبدونها لن تكون الحياة أمرًا مفهومًا ولن تستحق أن تعاش.

ومن المقولات التى تطرح ضد الدين أن الدين والتدين الكنسى denominations يناقض أحدهما الآخر، فلا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا، وذلك بمثابة القول بأن كل فرد يدعى أنه 'الأنا' وكل منهم يدعى أنه لا وجود إلا لرجل واحد يرى الجبل، وأن الجبل لا جوانب له إلا ما يراه منه، ولا يمكن لأى منظور أن يفى بانضباط الموضوعيَّة وحقوق الذاتيَّة إلا الميتافيزيقا التراثية، فهى وحدها القادرة على تفسير الاتفاق بين المذاهب المقدسة وتفسير انحرافاتها الشكليَّة أيضًا.

لقد قال 'لاو تسو' فى 'أناشيد الطريق والفضيلة' «.. وحينما يسمع التلميذ البليد عن الطريق يضحك هرجًا، وإذا لم يضحك البليد ما استحق الطريق أن يكون الطريق..»، وقد قال عنه حكماء الزمان القديم «يبدو له الطريق المنير ظلامًا، ويبدو له الطريق الممهد ركامًا، وتبدو له الفضيلة الحقة متاهة»، وقد أصبحت ضرورة كلمات 'لاو تسو' أكثر إلحاحًا عن ذى قبل، ولا شك أن الخطأ والغفلة لا بد أن يوجدا طالما لم يقدَّر لاحتمالاتها النسبية أن تنفد، ولكنها بالتأكيد لن

يكونا صاحبا الكلمة الأخيرة.

***

ولا زال هناك ما ينبغى التأكيد عليه ولو تكرارًا، فالمرء يتحدث عن واجبه فى أن يكون مفيدًا للمجتمع، ولكنه يعجز عن التساؤل عما إذا كان ذلك المجتمع مفيدًا له، أى ما إذا كان المجتمع يتعرف على الإنسان حقًّا، فإذا كان الفرد عليه أن يفيد المجتمع فالمجتمع بدوره عليه أن يفيد الفرد. وتعنى صفة الإنسانيّة أن المجتمع لا يمكن أن يكون غاية حياة الإنسان ولكن الإنسان فى تفرده أمام المطلق وعمله بأقصى طاقاته هو الذى يجب أن يكون غاية حياة المجتمع، و'الإنسان' سواء أكان فردًا أم جماعة هو بمثابة قطعة من المطلق، وليس له فى ذلك خيار، وقد يمكن أن يوصف الاجتماعى بموجب الحقيق ولكن الحقيق لا يمكن أن يوصف بموجب الاجتماعى.

وهذه الاعتبارات تؤدى بنا إلى مسألة 'الغيرية altruism' التى أثارت جدلاً بلا مبرر، فهناك 'مثاليون' فى الهند كما فى الغرب يبادرون إلى تقريع من يسعى إلى خلاص نفسه بدلا من أن يشغل نفسه بخلاص الآخرين، وهو بديل عبثى يتجلى فى عاطفيّة فيفيكاندا، فلا يصح سوى أحد أمرين، فإما كان من الممكن أن يُخَلِّص الإنسان غيره أو لم يكن، فإذا كان ممكنا فسيكون عليه أن يحقق خلاص نفسه أولاً، وإلا استحال عليه خلاص الآخرين، وعلى كل حال ليس من مصلحة أحد أن يظل مربوطًا بأخطائه، فمن كان قادرًا على الوصول إلى القداسة ولكنه يهمل أن يصير قديسًا فلن يستطيع

أن يخلِّص أحدا، ولكن النفاق المحض ببساطة هو ما يدفع المرء إلى إخفاء تهافته وفتوره وراء غلالة من صالح الأعمال. وهناك خطأ آخر مرتبط بما سلف، ألا وهو الإيمان بأن الروحانيَّة التأملية نقيضة للعمل، أو أنها تحبط المرء عنه، وهو مبدأ تعافه كل الكتب المقدسة، وخاصة باجهافاد جيتا.

***

ونَخْلُصُ إلى أنه لا تصح المبادرة خارج الحق، وهذا هو المبدأ الأول للعمل، ذلك دون أن يكون ضمانًا للنجاح، إلا أن على المرء أن يقوم بواجبه سواء أخرج منه منتصرًا أم مهزومًا، فالإخلاص لمبدإ له قيمته الكامنة ويحمل ثماره فى ذاته يعنى واقعًا انتصار المرء على نفسه. إننا نعيش فى 'العصر الحديدى' ولن يتأتى الانتصار الظاهرى إلا بإرادة ربانيَّة فحسب، إلا أن العمل الصالح سوف تكون له آثار جزئيَّة على النفس وعلى ما خرج عنها مما لا يمكن التكهن بنتائجه.

الْوَعْىُ بِالْحَقِيقَةِ

إن غاية الذكاء الإنسانى بل الإنسان بِجُمَّاعِه هى الوعى بالمطلق فيما يتجاوز نفسه وكذلك الوعى بالعوارض، أما لو كان غايته الاستغراق فى التفاهات أو أن يعيش حياة أشبه بحياة النمل فلم يكن مولده كإنسان أمرًا يستحق أن يحدث، ولأصبح الذكاء الإنسانى ظاهرة لا موجب لها ولا تفسير.

فرسالة الإنسان على الأرض تعنى أن القدرة على تصور الله سبحانه هى فى ذاتها برهان على وجوده كما تطرحها مقولة القديس آنسليم الأنطولوجيّة التى تقول 'إن الإيمان سابق على المعرفة credo ut intelligam'، والإيمان هنا مؤهل للذكاء، أى إن المرء عليه أن يشعر بالمتعالى والمقدس حتى يتمكن من الفهم، ولكن العكس أيضًا صحيح ألا وهو أننى أفهم كى أؤمن intelligo ut credam والتى لم يقل بها أحد من قبل، وتعنى أن على المرء أن يتفهم المذهب قبل أن يحتكم على يقين شبه جوهرى بالحقائق المتعالية، وعلى كلٍّ فإن شوق القلب هو مفتاح الحق الميتافيزيقى المنعكس فى العقل فهذه المعرفة هى باب 'علم القلب'.

وتتعلق الآية الإنجيليّة «طوبى للذين آمنوا ولم يروا» بالإنسان الظاهرى الغارق فى متاهة الظواهر، والإيمان هو الاستبصار بالتعالى، وعدم الإيمان ناتج من طبقة الجليد التى تكسو القلب وتَحْجُرُ على البصيرة،

والقلب بلغة الأسراريين قد 'يذوب' أو 'يتصلب'، وقالوا أيضًا إنه أشبه بمرآة إما صقيلة وإما صدئة، ومن آمن هو من قدَّم البصيرة بالغيب على جدل الممالئين الذين انقطعوا عن جذورهم الحقة.

***

ذكرنا سلفًا أن رسالة الإنسان هى الوعى بالمطلق، ويذكِّرنا مثال الأرملة المثابرة والقاضى الظالم بأن ذلك الوعى الذى قد يتبدى 'الآن' عليه أن يكون 'دائمًا' وإلا استحال 'أبدًا'، ولا يمكن لمقولة القديس بولس الرسولى «صلوا بلا انقطاع» أن تعنى استمراريَّة مطلقة، فهى أمر يستحيل فى الحياة الدنيا. والحق أن المثابرة تعمل بإيقاع قد يكون منضبطًا أو يكاد، وهذا ما يقوم مقام الدوام perpetuity، فالسكَنات البينيَّة المحتومة بين الأعمال الروحيَّة ما هى إلا استقبال للبركة، فالملائكة تقوم لنا بما لا نقدر أن نقوم به لأنفسنا، وهكذا فالحياة بالصلاة لا يشوبها انقطاع.

وليس هناك ما يسبغ علينا الحق فى نسيان ما هو جوهرى، فوجودنا على الأرض نسيج من المسرة والكدح، ومن الفرح والأسى، ومن الأمل واليأس، إلا أن كل ذلك لا قياس له بالوعى بالمطلق وواجبنا شبه الأنطولوجى فى إدراكه، وقد قال السيد المسيح عليه السلام»ودع الموتى يدفنون موتاهم» وأضاف عليه السلام و»اتبعنى» أى تجاه «ملكوت الله داخلكم» [٦٦].

٦٦ نجد المعنى ذاته فى الآية «وأما أنت فمتى صليت فادخل إلى مخدعك وأغلق بابك وصل إلى أبيك الذى فى الخفاء. فأبوك الذى يرى فى الخفاء يجازيك علانية»، ثم نجده

وكى يكون المرء صادقًا ومخلصًا لنفسه فهو بحاجة إلى مقولات لا تُدحض تعمل مفاتيح تمكنه من أن يظل على وعيه بالخير الأسمى رغم هموم الدنيا والنفس. والمقولة الأصوليّة فى الهندوسية هى «براهمان هو الحق وما الدنيا إلا وهم»، وهى مقولة تقطع الطريق على ألاعيب مايا الأرضية، ولا شك أن هذه المقولة تستلزم شروطًا نفسيَّة وعقلية جسيمة، حيث إنها تقوم على افتراض استبصار ملموس بالحقيقى لا مجرد وعى تجريدى به، ويتعين على المرء أن يرفقها بمقولات أخرى أقرب إلى خبراتنا الأرضيَّة اليوميَّة.

والمقولة اللازمة على مستوى علاقتنا الإنسانيَّة بالله تنزه وتعالى هى أن العالم لا يمكن إلا أن يكون ما هو، وليس بوسعنا أن نغيره، ولا مناص لنا من الاستكانة إلى ما لا بد منه، وأن نقاوم كل إغراء على التمرد على القدر وطبيعة الأمور رغم التمرد اللاواعى فينا، وهذا هو ما يسمى التسليم بمشيئة الله سبحانه. ويلتحق اليقين بالتسليم فالربوبيَّة كرم جوهرى ورحمتها سابقة لعدلها، والوعى بأن كل شىء بيد الله سبحانه يعنى الحياة فى سلام وسكينة.

ولا يهم فى كثير من الأحوال أن نحتمى بأنانا أو هو تحيزنا لئلا نتعرض لظلم، فهو فخ خطير فى علاقتنا بالله تنزه وتعالى، ولذلك أوصى المسيح عليه السلام بحب الأعداء[٦٧] وإدارة الخد الأيسر.

أيضا فى آية «ليس أحد يضع يده على المحراث وينظر إلى الوراء يصلح لملكوت الله».

٦٧ هذه هى الدينونة لا فى الدفاع عن حقنا فى الحياة بل فى الإصرار على الدفاع عن الحق فحسب، فليست العدالة انتقامًا.

وعلى المرء أن يتعلم أن ينسى ذاته أمام الله سبحانه ويذكر آخرته فحسب، فلن نبلغ اليقين فى نهاية المطاف إلا فى مناخ التسليم بالتعالى والفيض بأن النفس ما هى إلا براهمان[٦٨].

ولا بد من أن نضيف إلى مقولتى التسليم واليقين فضيلتى الحمد والشكر وهما واجبتان عندما نذكر النعم التى نتنعم بها، والتى تطامن من الابتلاء وتسهم فى السكينة التى تعين على الوعى بالمطلق. وهناك مقولة أخرى تقوم على حريتنا، فنحن أحرار فى أن نفعل ما نشاء وأن نكون ما نهوى، ولكن ليس هناك غواية ولا ابتلاء فى الوعى المخلِّص بالخير الأسمى.

***

وتصبح الصلاة دعاءً واستجابة فى الآن ذاته حين يكون وعينا بالله تنزه وتعالى وشوقنا إلى الانعتاق متزامنًا مع مشيئة الله سبحانه فى عتقنا، ولو كان «الجمال هو بهاء الحق» فيمكن قول الشىء ذاته عن الخير، وإذا كان الخير يسعى إلى تقديم ذاته فذلك لأنه يشاء أن يعتقنا.

وتذكرنا تعاليم المسيح عليه السلام التى تقول «تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك» بأن الوعى بالمطلق مطلق بذاته، وبأننا نستطيع أن نعرفه ونحبه، فوحدانيّة الغاية تتطلب جُمّاع الوسيلة، وفى نهاية المطاف تعود الغاية والوسيلة إلى الحقيقة وهى

٦٨ وهو وعى يتعالى على الأنا وينتمى إلى الجوهر اللاشخصى.

الجوهر اللامتفاضل والغاية الأسمى وهى مصدر كل التفاضلات، وأن نقول المطلق هو أن نقول اللانهائى، والذى يصدر عنه كل تجلٍّ وتنوع، وإشعاع الخير يعنى العودة إلى الخير.

***

والروحانيَّة هى هويَّة الإنسان فى التميز والتأمل والتركيز والصبر والتسليم واليقين والتواضع والإحسان، والإنسان نسيج مفطور من ملكات الذكاء والإرادة والانفعال، وثلاثتهم قائم على فضيلة الموضوعيَّة المبدئيَّة، ومحتوى الروحانية هو الحق والطريق والفضيلة، وينبثق من الفضيلة قطبا التواضع والإحسان المتكاملان، والطريق متعلق بالحقيقة، والفضيلة متعلقة بكل من الحقيقة والطريق. ويفضى التواضع فى الصيغة الأخلاقيَّة إلى الحقيقة والمعرفة، فالمعرفة تعلمنا تناسب الأمور، والإنسان لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة دون أن يعرف ذاته أولاً، ويفضى الإحسان إلى عنصر الطريق أو التحقق، إذ إنه يعتمد على اللطف الربانى، ولن يستحق الإنسان الرحمة إذا لم يكن رحيمًا، فمن يرفع نفسه بلا موجب من الحق سوف ينحط بموجب انحطاط الباطل، ومن يتواضع سوف يرتفع بموجب علو الحق وطبيعة الأمور، وكذلك من يتنكر لجاره سوف ينكره الله سبحانه، ومن يحب جاره سوف يحبه الله سبحانه بعدله وكرمه وبما خفى فى جاره من المعرفة بالذات كليَّة العلم، وينبثق من هذا السياق أن الإحسان من قبيل الفيض، وأن التواضع من قبيل التعالى.

والميتافيزيقا هى تجريد بدهى لكنها لن تكون ما هى حتى تستقرئ

الامتدادات الملموسة على مستوى الوجود الإنسانى والأرضى، فالحقيقة تشتمل على كل ما هو حادث فى الوجود.

هناك مفارقة لا ريب فيها بين المبدإ الربانى وتجلياته من منظور التعالى، ولكن هناك اتصال بينهما من منظور البطون أو الفيض. ونقول عن العلاقة الأولى إنها تجلٍّ وليست مبدأً، وعن الثانية إنها مبدأ متجلٍّ ولكنه لا يزال مبدأً، فحين يكون هناك مفارقة فإننا نميز بين الجوهر الفاعل essence والصورة، وحين يكون هناك تواصل فإننا نميز بين الجوهر القابل substance والعرض، ونجد فى كلتا الحالتين حقيقة وقناعا، أى مطلقيَّة ونسبيَّة.

ولنتخلَّ بعض الشيء عن التجريد، ولنقل إن العَرَضَ بالنسبة إلى الجوهر القابل مثل الجليد أو البخار بالنسبة إلى الماء، وإن الصورة إلى الجوهر الفاعل بمثابة انعكاس النور بالنسبة إلى الشمس، أو بتعبير آخر على مستوى مختلف تمامًا، فالعلاقة بين المفعول والفعل تشاكل العلاقة بين العرض والجوهر القابل، والعلاقة بين الكلمة والمعنى تشاكل العلاقة بين الصورة والجوهر الفاعل، وكذلك حين نميز فى الروحانية بين الرمز ومثاله المبدئى أو هو 'الفكرة Eidos'[٦٩] فإننا نشير إلى الانقطاع السكونى بين 'الصورة والجوهر الفاعل'، ولكن حينما نميز بين الشعيرة ونتائجها فإننا نشير إلى العلاقة بين

٦٩ والفكرة تساوى 'النموذج التفسيرى paradigm' وهى الفكرة من منظور المعيار الأولى أو المثال الربانى.

’العرض والجوهر القابل‘ وهى علاقة متواصلة حركيَّة، وذلك للقول بأن العرض ’صيغة‘ من صيغ الجوهر القابل، أما الصورة فهى ’علامة أو آية‘ ترمز إلى الجوهر الفاعل[٧٠].

وكل رمز مقدس هو ’شكل هادٍ‘ إلى ’شعيرة منجية‘، و’الصورة‘ تفصح عن الجوهر الفاعل حيث تتجه الشعيرة لتعيدنا إلى الجوهر الذى منه نشأنا، وهو الواجد وحده سبحانه، ويتعلق كل ذلك بفن الشعائر ’liturgy‘ من ناحية وجمال الطبيعة البكر من ناحية أخرى، أى رمزيَّة المفاهيم وشعائريَّة التفهم، أو رؤية الجوهر الفاعل فى الصورة والعودة إلى الجوهر القابل بالشعيرة.

وهناك رمز بصرى ورمز سمعى ورمز حركى، وكلها تتوخى الانسلاخ من الظاهر سعيًا إلى الباطن، ومن العرضى إلى الجوهرى، وكذلك أيضًا الانسلاخ من الصورة إلى الجوهر[٧١]. ولننتهز الفرصة للإشارة إلى أن الإنسان النبيل يميل إلى رؤية الجوهر فى العرض فى حين يميل المنحط إلى اختزال التجليات الجوهريَّة إلى حوادث عرضيَّة تافهة، فحاسة المقدس فحسب هى معيار جدارة الإنسان[٧٢].

٧٠ إلا أن اصطلاحا ’الجوهر الفاعل والجوهر القابل‘ يترادفان من حيث إنهما تعيين للمحتوى المثالى للظاهرة.

٧١ قد تعمل الموسيقى والرقص بشكل غير مباشر كرياضات لذلك التحول من العرضى إلى الجوهرى أو من الصورة إلى الجوهر، وهذا هو معنى الإيقاع rhythm، ويصدق الأمر ذاته على التجرد الشعائرى وعلى كل تأمل فى الطبيعة البكر وهى المحراب الأولانى لعبادة الله سبحانه.

٧٢ وهو ما يقطع الطريق على التمايز الهمجى بين الإنسان ’المتمدن‘ والإنسان ’البدائى‘.

***

وهكذا لحين نصادف فكرتى 'الصورة' و'الجوهر الفاعل' فسوف يقال إن هناك مفارقة وانقطاعًا، وحين نصادف فكرتى 'العرض' و'الجوهر القابل' فسوف يقال إن هناك تواصلاً واستمرارًا، ولكن حين يتفكر المرء فى اللقاء بين الصورة والجوهر ثم فى تجلى الجوهر فى الصورة، أو حينما يتفكر فى اللقاء بين العرض والجوهر ثم فى تجلى الجوهر فى العرض، فلن تطرأ مسألة الاتصال ولا الانقطاع، فاللقاء'صاعد' والتجلى 'هابط' وكلاهما مستقل عن التمايز المطروح. وتعريف الرمز الربانى غامض بشكل تناقضى، فهو'فى الله سبحانه' من ناحية و'ليس فيه تبارك وتعالى' من ناحية أخرى ألا وهى المادية الأرضيَّة، وهى 'صورة' لأنها تجلٍّ وليست مبدأً، وهى انبثاق وشعيرة لأنها حق فى خضم الوهم أو أتما فى هدير مايا، والجسد الإنسانى بما هو لا فى صورة بعينها هو رمز شعائرى لأنه خلق على صورة الرب، ولذلك كان هو أقصى مناط للحب عند الإنسان، وليس ذلك بنفى النفس التى تسكنه بل بها أيضًا، فالجسد الإنسانى يكتسب شكله من المحتوى الذى فطر عليه، وعلى هذا الأساس أصبح الجسد الإنسانى مناطًا للعبادة بموجب شكله الربانى، ولذلك كان وسيلة للحضور الربانى المخلِّص من حيث المبدأ، ولكن أفلاطون يقول إن هذا الحضور مقصور على النفوس المتأملة وليس النفوس التى تحكمها الأهواء، وبغض النظر عما إذا كان المرء متعففًا أم

متزوجًا، وليس الجِماع حيوانيًا إلا فى حالات الانحراف إلى ما يسفل عن الإنسان، فالإنسان إنسانى بالمدى الذى تحدده مقوماته الإنسانيَّة، وبرهان ذلك كامن فى صورته الربانيَّة.

وينتقل بنا ذلك مرة أخرى إلى التمايز النظرى بين الجوهر الفاعل والجوهر القابل، فالقطب الذكورى شاهد على الجوهريَّة الفاعلة والتعالى، والقطب الأنثوى شاهد على الجوهريَّة القابلة والفيض، والمسار الذى يتجه إلى الخير الأسمى هو المطلق واللانهائى فى آن، ويتضمن بالضرورة صيغًا ذكوريَّة وأخرى أنثويَّة بشكل بدهى عام، والحقيقة تنتمى إلى العدالة والحكمة، والطريق ينتمى إلى اللطف والرحمة، وحين يحب الرجل المرأة فهو يحب اللانهائية والخير، وحين تحب المرأة الرجل فهى تحب المطلقية والقدرة، والكون نسيج من الهندسة والموسيقى ومن القوة والجمال.

لقد ذكرنا آنفًا أن التعالى يعنى انقطاعًا بين المبدإ والتجلى، وأن البطون أو الفيض يعنى استمرارًا وتواصلاً أى اتحادًا، وهذه هى العصمة الكامنة فى طبيعة الأمور، والتى تنطبع من الصمديَّة الربانيَّة، وهى منبع كل حريَّة فى الحب كى تسبغ علينا بركة ولطفًا يعيننا على الخلاص.